علم الكلام ومدارسه

مع

تحليل لأهم قضاياه الفلسفية

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الزقازيق

١٩٩٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

****

إلى الصابرين ..... المرابطين .... فى سبيل الله تعالى . إلى المحبين ...العاشقين .... فى الله تعالى . إلى القلوب الرحبة ، والنفوس الصافية إلى الأيدى الحانية ....

والى الأستاذ العظيم الأستاذ الكبير / مصطفى حلمى

أهدى أسمى آيات الحب والاحترام ...

والى ابنى احمد - فى يوم ميلاده . اهديه أجمل آيات الحب ، والسعادة .

دكتور

محمد محمود أبو قحف

١٣ أغسطس

١٩٩٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

"الحمد لله رب العالمين ونصلى ونسلم على خير خلقه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين ، ربنا أتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا" .

"وبعد"

"مقدمة"

هذا الكتاب يتناول بالتحليل والدراسة . علم الكلام الاسلامى . وهو ما يسمى بعلم أصول الدين أو علم التوحيد . من حيث تعريفات علم الكلام ونشأته وتطوره وأهم القضايا العقائدية التى كانت مجال نقاش مستمر بين علماء الكلام قدماء ومحدثين ، بالإضافة إلى التركيز على أهم الفرق والمدارس الكلامية ، والتى نشأت وتأسست عقائدها منذ القرون الثلاثة إلى فى تاريخ الفكر الإسلامى . ويوضح هذا الكتاب عدد من الأمور الهامة أهمها : إبراز موقف العقلية العربية والإسلامية من التيارات الفلسفية اليونانية ، وغنوصيات الشرق القديم ، ومدى استفادة علماء الكلام من يعض الأنظار والنظريات الفلسفية والمنطقية فى الرد

على دعاوى الإلحاد والتشكيك فى الإسلام ، وكذلك الدفاع عن الأصول العقائدية الإسلامية بناء على أدلة عقلية ونقلية . ويضاف إلى ذلك أن هذا الكتاب يتناول بالتحليل والنقد مذاهب المعتزلة وطبقاتهم وشخصياتهم البارزة وأصولهم وابراز مدى غلو المعتزلة فى تأويل العقائد والفروع اعتمادا على التحليلات والبراهين العقلية نظرا لإيمانهم بأهمية العقل وقدرته على استيعاب كل الأمور الفكرية ثم وضحنا أهمية مذهب الأشاعرة ، وأنهم يجمعون بين الأدلة العقلية والنقلية وانتسابهم لمذهب أهل السنة والجماعة وكذلك الماتريدية نسبة لأبى منصور الماتريدى إمام أهل السنة أيضا . ثم وضحنا خلال هذا الكتاب أكبر المدارس السنية الكلامية قديما وهى مدرسة عبد الله بن كلاب وأصولها الكلامية وتأثير ابن كلاب الأصولى الكلامى فى عقائد الاشعرية والماتريدية وردوده على دعاوى المعتزلة والجهمية والمشبهة وغيرهم من المذاهب الأخرى وأثبتنا أصالة مذهب ابن كلاب الكلامى واعتراف الأمام ابن تيمية ت ٧٢٧هـ / بأهميته الأمر الذى جعله صنوا لإمام احمد بن حنبل ٢٤٢هـ . ثم تناولنا خلال هذا الكتاب تحليل وشرح لمذهب الحارث بن أسد المحاسبى فى علم الكلام ، وهو الصوفى السنى المعتدل والذى أثر تأثيرا عميقا فى كل من الإمام الغزالى ٥٠٥هـ/ والإمام عبد الكريم القشيرى وغيرهما . وابرز نا كيف جمع المحاسبى ت عام ٢٣٤هـ / بين

منهج علم الكلام والتصوف ، وكيف استطاع المحاسبى أن يناقش قضايا علم الكلام فى ضوء منهجه فى التصوف ويعالج القضايا الكلامية فى ضوء المنهج الذوقى الروحى الصوفى . وفى الفصل الأخير تناول هذا الكتاب ، قضية من أهم القضايا التى شغلت عقول وأفئدة الفلاسفة والمتكلمين على السواء . وهى قضية شيئية المعدوم" . وهل المعدوم شىء ؟ أم أن المعدوم ليس بشىء على الإطلاق ، ولا يتصف بأى صفات جوهرية أو عرضية ؟ وأوضحنا كيف أن المعتزلة والفلاسفة توسعوا فى مناقشة هذه المسألة توسعا كبيرا لدرجة أنهم حاولوا أن يجعلوا من "شيئية المعدوم" نظرية من نظريات المعرفة "الأبستمولوجيا" فخرجوا بها من النطاق الانطولوجى إلى النطاق الايستمولوجى المعرفى . لإظهار مدى إحاطة علم الله تعالى بكل شىء ، مهما كان ولو كان معدوما أو فى حال العدم . ولكن الاشعرية وعلماء السنة قاطبة رفضوا كل مزاعم هؤلاء وأثبتوا أن المعدوم لا شىء على الإطلاق . وناقشوا هذه القضية فى ضوء الكتاب والسنة ولم يخرجوا بها من حيز الوجود الانطولوجى .هذا ....وتتبلور هذه الموضوعات والقضايا الكلامية خلال هذا الكتاب فى خمسة فصول تضم عدد من المسائل والقضايا الفرعية كالأتى :

الفصل الأول : علم الكلام واهم الفرق الكلامية .

"المعتزلة وطبقاتهم"

الفصل الثاني : مذهب الأشاعرة .

الفصل الثالث : الأصول الكلامية في مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب بمقارنة المذاهب الأخرى .

الفصل الرابع : الأصول الكلامية عند الحارث بن أسد المحاسبي

الفصل الخامس : أهم القضايا الفلسفية والكلامية "شيئية المعدوم"

ومما لا شك أن البحث في الأصول العقائدية عند أصحاب المذاهب والفرق الكلامية معتزلة - وأشعرية . وماتريدية ، وغيرهم من الأهمية الكبيرة في مجال الفكر الاسلامي لما في ذلك من تأصيل لجذور الفكر عبر العصور والأجيال وتوضيح لأهم مفاهيم وأراء كبار المتكلمين في المسائل العقائدية . ومحاولة تنقية الفكر الاسلامي من بعض الشوائب الفكرية والاعتقادية التي لا تتفق مع أصول الكتاب والسنة ومنهج أهل السنة والسلف الصالح . نسأل الله التوفيق والسداد ، وأن

يرزقنا ثواب هذا العمل العلمى فى الدنيا والآخرة ، إن الله هو التواب الرحيم .

طنطا فى : ٢٦ مايو ١٩٩٨م

٣٠ محرم ١٤١٩هـ

دكتور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الزقازيق

الفصل الأول

علم الكلام وأهم الفرق الإسلامية

****

تمهيد : -

موقف العقلية الإسلامية من الفلسفة الإغريقية :

لا شك أن المسلمين بعد نقل الفلسفة الإغريقية الى اللغة العربية وجدوا أنفسهم أمام ثقافة أجنبية ، فيها آراء لتفكير آخر غير التفكير العربى ، كذلك فان لآرائها عوامل طبعتها بطابع خاص قد لا تتوفر فى اللغة العربية حتى يكون هناك قرب شديد بين طابعى التفجيرين .

ولكن هل قبلت العقلية العربية الإسلامية هذا الطابع الإغريقى قبولا صادقا ، ومسلما به ؟ بمعنى أخر .... هل افتتنت العقلية العربية الإسلامية بهذه الفلسفة الإغريقية اليونانية وسلمت بها - أم أنها حرصت على أصول العقيدة وتناولت نظريات الفلسفة فى حدود ما يخدم أغراض الفكر الاسلامى والعربى - كبراهين عقلية لإثبات صدق العقائد والدفاع عن أركان الإسلام وقضاياه الأساسية أمام الهجمات الخارجية من جانب المتسلحين بالمنطق الأرسطى من أرباب العقائد الأخرى كاليهود والنصارى والمجوس وغيرهم .

نقول : أن العقلية العربية الإسلامية رغم افتتانها بأسلوب ونظريات اليونان فى البحث والبرهنة والتطلع الميتافيزيقى .... وهذا ما نلاحظه

عند فلاسفة الإسلام لكنهم لم يخرجوا عن نطاق العقيدة خروجا تاما وان كانوا كما رأى أهل السنة تطرفوا وتعسفوا الى حد ما فى تأويل النصوص والقضايا الدينية الأمر الذى يجعلهم على طرفى خلاف - معهم .

ولكن المعارضة أو تيار الرفض للآراء الإغريقية جملة وتفصيلا نشأت متأخرة بعد مضى فترة ليست بالبعيدة أو الطويلة عند فلاسفة الإسلام الذين أعجبوا بالفلسفة الإغريقية . أقول أن تيار المعارضة للفلسفة الإغريقية نشأ مع نشأة المذهب الاشعرى بصورة عارمة وقوية . فالمدرسة الاشعرية كانت تضم أعلاما كباراً عارضوا آراء المعتزلة من ناحية نظراً لمبالغتهم فى النفى والتعطيل كذلك لاعتماد بعضهم على نظريات الفلاسفة . وكذلك عارضوا بشدة آراء الغزالى ومذاهب الفلاسفة الإسلاميين بشدة ... ولا شك أن موقف الإمام الغزالى من الفلاسفة وتياراتهم فى كتابه "تهافت الفلاسفة" خير دليل على ما نذهب إليه .

نقول أيضا أن معارضة الإمام ابو الحسن الاشعرى للاتجاه الاعتزالى فى تأويل العقائد والنصوص كذلك نظرياتهم فى التنزيه الإلهى الأمر الذى أدى الى نفى الصفات يعتبر معارضة غير مباشرة للفلسفة الإغريقية . وقد رأى بعض المؤرخين فى الفكر الاسلامى أن هذا التيار

فى معارضة الفلسفة الإغريقية أشتد أكثر بظهور الإمام الغـزالى ... فـى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى .

وعلى كل حـال فإن الفلسفة الإغريقية ظلت تياراتها رائجة فى العالم الاسلامى والعربى لمدة قرنين أو أكثر من الزمان وقد وقفت العقلية الإسلامية العربية منها أما قبولها ، أو معارضتها بعد فترة مـن الزمـن بصورة مبتدئة ثم اشتدت هذه المعارضة فى القرون التالية .

هـذا - وقـد وصف الذين قبلوها بفلاسفة الإسلام - وقد أحتـاط جماعة أخـرى مـن المسلمين وتحفظوا فى قبـول الفلسفة اليونانية كلياً وهم أهـل الاعتزال ...... فقد عرف عن رواد حركات الاعتزال أمثال النظام والجاحظ والجبائى . ومعمر السلمى وأبو الهذيل العلاف والقاضى عبد الجبار وغيرهم أنهم قبلوا بعض الآراء الفلسفية ورفضوا البعض الآخر والذى ، يطلع على مؤلفات المعتزلة يلاحظ بعض الألفـاظ والمصطلحات الفلسفية... ولكنهم على وجه العموم عرفوا بأنـهم أهل تقوى وورع عدل وتوحيد .

ودون أن نطيل فى هـذا الموضـوع نقول بأن الحركات العلمية والفكرية الإسلامية والعربية فى هذا العصر - كانت تتألف من عده فرق كل فرقة منها تتشيع لمذهب أو منهج معين فكان هناك فلاسفة - فلاسفة -

الإسلام وعلماء الكلام - والشيعة والمرجئة- والخوارج - أهل السنة - والجماعة والفقهاء والصوفية أو المتصوفه - فضلا عن الحركات العلمية الأخرى . وجماعات البحث الاجتماعى والدينى أمثال إخوان الصفاء وخلان الوفاء وغيرهم - بالإضافة الى المدارس اللغوية والفقهية والعلمية .

ويحق لنا أن نتعرف على مذهب علم الكلام ونشأته وأشهر الفرق الكلامية باختصار وبما يليق بمادة الدراسة :

أولا : علم الكلام الاسلامى :-

إذا كان لكل مذهب من المذاهب الإسلامية موقفا معينا يشايعه ويتعصب له .... كالشيعة - أو المرجئة أو الخوارج أو الفلاسفة أو غير ذلك فان علم الكلام . كان علم الأصول - ،اشتهر أصحابه باسم الأصوليين أو علماء أصول الدين فى مقابل علماء أصول الفقه - فالأولون "علماء الكلام" يبحثون فى القضايا العقائدية والإيمان إذ - بحثوا فى مسائل عقائدية... مثل التوحيد ، والعدل والإيمان - والكفر - والحياة الآخرة والوعيد والوعيد ومرتكب الكبيرة - وأصول الإسلام الكتاب والسنة الشريفة والإجماع والاجتهاد .... والمسائل الأخلاقية وقواعد السلوك الاسلامى والجوانب السياسية التى تتعلق بتولية الحاكم ، أو الخليفة

ووجوب الخلافة وشروط ولآيتها وغير ذلك من المسائل التى تعتبر محل الإيمان أو المروق عن الشريعة .

هذا فى مقابل علماء الفقه - أو الفقهاء - الذين جعلوا اهتماماتهم تنصب على دراسة الأحكام واستنباطها من الأصول "الكتاب والسنة" وقواعد الإجماع والقياس ووضع المعاملات - وأسس الحياة العامة وغير ذلك .

إذن : فقد كان علم الكلام له طابعه الفكرى المميز ومباحثه الدقيقة التى إن دلت على شيء فإنما تدل على جوهر الفكر الاسلامى والعقيدة الإسلامية .

ونحاول أن نتعرف على علم الكلام ودوره فى مجال الفكر الاسلامى كمعبر عن جوهره الأصيل بالإضافة إلى الفرقتين الكبيرتين وهما المعتزلة ثم الاشعرية .

١ـعلم الكلام وتعريفاته :ـ

الكلام كلمة هى "اللفظ الذى يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف تشير إلى دلالة ومعنى " ووردت كلمة "الكلام" فى القرآن

الكريم في قوله تعالى "قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي" سورة الأعراف .

وقوله تعالى "يريدون أن يبدلوا كلام الله ثم يحرفونه "سورة الفتح ، والمقصود هنا التوراة .... وفي سورة النور قوله تعالى "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" أية ٦"

والواضح أن لفظ الكلام الوارد في هذه الآيات لا يحتمل معنى زائدا على صورة الكلام المتلفظ به - فلم يكن يتضمن أدنى إشارة الى المناقشة أو الجدل الدائر حول مسألة الاعتقاد .

لقد اتخذ علم الكلام معنى اصطلاحيا فيما بعد وتفرد بمنهج عقلي خاص استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية - وقبل العلم الذي يبحث في الاعتقادات - كالتوحيد والصفات أو الإشارة إلى كلام الله تعالى .... تلك المشكلة التي ثار بسببها الجدل والنقاش بين أهل السنة متمثلين في الإمام أحمد بن حنبل وبين المعتزلة أو المتكلمين ... عما إذا كان كلام الله تعالى . قديما أم حادثا ؟.

ويشير الشهر ستاني إلى أن الكلام اصبح اصطلاحا فنيا في عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفا للفظ الجدل . تعريف ابن خلدون :

يعرف ابن خلدون الكلام : بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية - والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقاد عن مذهب السلف وعقائد أهل السنة [1] .

بينما يذهب عضد الدين الايحى فى تعريف الكلام بأنه "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة [2] أن المتكلم إذن يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة - وضعها الشارع وهو رأى (المتكلم) لا يقدح فى صدقها - بل إيمانا كاملا وينحصر دوره فى الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخالفها ودحض شبهاتهم حولها .

لعل الفرق بين الفقيه و المتكلم : أن الفقيه يتناول المبادئ الدينية ويدرس ما يترب عليها من نتائج .

أما المتكلم : فأنه يناقش المبادئ نفسها لإقامة الحجة والدليل على صحتها فى مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات .

فمثلا : الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار - والخلود ولا يجادلون فيها بل ينحصر بحثهم فيما يترتب عليها من أمور .

---

[1] ابن خلدون - المقدمة (علم الكلام) .

[2] د. ابو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ص١٣١ .

ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها وأمكانها أو عدم إمكانها .

٢ـ علم الكلام والفلسفة :ـ

هناك اختلاف بين الجانبين - إذ أن علم الكلام خاص بدين معين - فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه لكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم . ومن حيث المنهج فان علم الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها .

أما الفيلسوف :فأنه يبدأ من درجة الصفر - أى من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها الى النتائج مستخدما فى ذلك المنهج العقلى .

٣ـ مناهج علم الكلام الاسلامى :

ولعل مناهج الكلام تقوم على البرهان العقلى فى الاستدلال أو الدفاع عن أركان العقيدة الإسلامية ،كذلك طريقة أو منهج التأويل وذلك بصرف للفظ عن ظاهرة الى معنى يحتمله لدليل عقلى يقترن به ..... وهذا المنهج يتصل بمباحث اللغة والمجاز - لأن ذلك تصرف فى الألفاظ - والمصطلحات اللغوية أو القرآنية .

لذلـك فـأن المتكلمـين كـانوا يـنزلون معـانى الألفـاظ أو المصطلحات القرآنية والتى تتعلق بالصفات الإلهية كالسمع ، - والبصر واليد والعين والاستواء على العرش والكرسى واليمين وغير ذلك من الصفات الذاتية أو الخيرية أو صفات الأفعال أو ما قد يوحى بأنه توجد مشابهة بين الخالق والمخلوق .... فكان علماء الكلام يستخدمون منهج التأويل لكى يوضحوا معانيها ودلالاتها المجازية وقد أنتقدهم أهل السنة خاصة الأمام الغزالى وابن تيمية وبن حنبل واعتبروا المعتزلة بصفة خاصة بالغوا فى التأويل الأمر الذى أوقعهم فى شبهة التعطيل أو النفى للصفات وحملها على الذات الإلهية بغية التنزيه المطلق لله عز وجل .

ولكن أهل السنة كانوا لا يوافقون على طريقة التأويل هذه وكانوا دائما يتشددون فى النهى عن مسالكها و أكدوا على ضرورة إثبات الصفات الى جانب الذات .... الإلهية كما أثبتها الله تعالى لنفسه فى النصوص القرآنية - إذا نفى الله تعالى عن نفسه المماثلة أو المشابهة واثبت لنفسه صفات الكمال ، والجمال ، والبهاء والقدرة والقيومية وغيرها مما يليق بذاته العليه فقال تعالى "ليس كمثله شىء وهو السميع البصير" .

٤ـ أسباب نشأة علم الكلام :

هذا - وقد أوضحنا منذ البداية - الأسباب الرئيسية لنشأة علم الكلام الاسلامي وقلنا أن أهم هذه الأسباب هي : الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الخارجين والطاعنين في الإسلام - كذلك بشكل الثورة المضادة للغزو الثقافي الأجنبي للفكر الاسلامي سواء كان هذا الفكر يوناني - أو يهودى - أو مسيحي أو مجوسي أو غير ذلك من التيارات الغنوصية والفلسفية التي كانت سائدة في البلاد التي فتحها الإسلام شرقا أو غرباً والتي كانت تريد الدخول في أحضان العقيدة الإسلامية بين الحين والحين إما عن قصد أو عن غير قصد من جانب أصحابها والمعتنقين للإسلام منهم . كذلك وجود آيات متشابهات في حاجة الى تأويل وتوفيق بينها وبين الآيات المحكمات . أو بسبب بعض الخلافات السياسية حول "الإمامة" أو حول مرتكب الكبيرة كمسائل عقائدية وأصولية إيمانية .

٥ـ موضوع علم الكلام :

إن موضوعات علم الكلام كثيرة- وهي تتصل بالعقائد الدينية الإيمانية - من حيث الاستدلال عليها بالبراهين العقلية وأهمها التوحيد وما يتصل بها من البحث في قدم الصانع وحدوث العالم ثم الصفات

الإلهية - والفعل الإلهي - وما يتصل به من عدالة إلهيـة ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطف والتولد والأحوال والكسب .... الخ .

يقول الجرجاني في شرحه على الايجي معرفا لعلم الكلام وموضوعاته أن مسائل هذا العلم أما عقائد دينية كإثبات القدم والأزلية للصانع وإثبات الحدوث للعالم و الإعادة للأجسام ، وما يوجد من قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة - وجواز الخلاء ، وكانتقال الحال وعدم تمايز المعدومات .

ولعل نظرية - مذهب الجوهر الفرد- من أهم مباحث علم الكلام الاسلامي وكذلك من أهم مباحث المتكلمين في تفسير حدوث العالم وإرجاعه إلى الجزء الذى لا يتجزأ -أى الجوهر الفرد - وهي نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة أولا - ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للتدليل على مذاهبهم في العلية الإلهية المطلقة - وكان ديمقريطس اليوناني قد قال بهذه النظرية - لكنها نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب .....أما المتكلمون قد انطوت نظرياتهم على التسليم بالعليه الإلهية المطلقة - فهم يرون أن الوجود يعتمد على الألوهية والجواهر الفردة .

ولذلك يرى المتكلمون أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الذرات وهى تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لا نعلم شيئا عن الأجسام فى ذاتها فأعراضها هى مصدر معرفتنا بها . ومن ثم فما تقوم به (أى الأجسام المألوفة من الذرات) لابد أن يكون أيضا متغيرا .

وعلى هذا فهى حادثة . وما هو حادث فهو غير قديم فالعالم إذن حادث فالتغير فى نظرهم إذن هو الأصل فى استدلالهم على حدوث العالم . والجواهر الفردة لا تتداخل بعضها فى البعض ولا تأثير لأحد منها على الآخر إنما تخضع للاتصال والانفصال - فكل ما يحدث من أنواع التغير إنما هو نتيجة اجتماع أو افتراق .... أى حركة وسكون هذه الذرات وقد رأوا أنه لابد من القول بالخلاء لإمكان الحركة (عكس أرسطو) .

ويرى علماء الكلام - أن الزمان والمكان مؤلف من ذرات أى من سلسلة لانهاية من النقط المكانية الزمانية ، ووحدة الزمان هى "الآن" وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنه الذرات - فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آنات الزمان وعلى هذا فلا وجود للمتصل المكانى أو المتصل الزمانى - ولهذا عرف عن النظام قوله بالطفرة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان أو الزمان .

وعلى هذا : فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثر كبير في دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلى ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود الطبائع الذاتية للأشياء تلك الآراء التى كان يسلم بها المعتزلة .

لقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العليه الذاتية بين الأشياء وذهبوا إلى أن الظواهر التى تحدث إنما هى مناسبات للفعل الإلهى .... فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة .

فمثلا لا يرجع إحراق النار للخشب إلى طبيعة نارية فى النار من شأنها أن تحرق أوالى طبيعة معينة فى الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار،بل أن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب .

وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فيتم فعل الإحراق ومعنى ذلك أنه قد يوضع الخشب جوار النار وقد لا يحترق إذا أراد الله سبحانه وتعالى ذلك .

وبهذه الطريقة استطاع الأشاعرة تفسير خوارق المعجزات والكرامات بالنسبة للأنبياء - و اعتبروا الحدث الطبيعى مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهى [٣] .

٦ـ أشهر المذاهب الكلامية :

(أ) المعتزلة : (نشأتهم - تسميتهم - أصولهم)

كانت هناك بواكير أولى لنشأة علم الكلام الاسلامى ... وذلك فى عصر بنى أمية حيث كانت هناك مشكلة ثار حولها الجدل والنقاش بين العلماء والفقهاء وهى مشكلة الجبر والاختيار .... وقد انقسم المسلمون بصددها إلى فرق ومذاهب كل منها له رأيه الخاص ومذهبه الذى يتعصب له فى مواجهة الآخر . مثل مذهب "الجبرية" الذين كانوا يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلا - وأنها تصدر عن إرادة الله تعالى دون تدخل من العبد .

---

٣٣ للمزيد - دكتور أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى ص١٢٩ وما بعدها - كذلك دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ .

كذلك مذهب "القدرية" الذين ذهبوا إلى القول بحرية الإرادة -وأن الإنسان هو الخالق لأفعاله حتى يكون - للجزاء الأخروى معنى وتعليل .

هذا وقد أطلقت هذه التسمية "القدرية" على المعتزلة فيما بعد ولكن المعتزلة عارضوا هذه التسمية محتجين بأن أعدائهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى ينطبق عليهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم "القدرية مجوس هذه الأمة" .

ولكن يبدو أن موقف المعتزلة من مشكلة الحرية - أو الجبر والاختيار ليس إلا امتدادا لموقف القدرية الكلامى .

أقول بأن موقف القدرية الأوائل - كان إرهاصا لموقف المعتزلة بعد ذلك عندما تشكلت كفرقة ومذهب إسلامى وكلامى - الأمر الذى أدى إلى ظهور الموقف المضاد ... عند أهل السنة الأوائل وتشكيل هذا الموقف فى مدرسة عبد الله بن كلاب الذى يعتبر هو الأخر إرهاصا لموقف الأشاعرة الوسط بين الجبرية والقدرية والذى ظهر على أثر انشقاق الإمام ابو الحسن الاشعرى على مذهب المعتزلة واكتشافه لبعض المواقف السنية الإسلامية .

وبدون الدخول فى التفاصيل .. فأنه كان على رأس "الجبرية" أو الجهمية الجهم بن صفوان . فقد رد على مواقف ألسـنية الحسين" ورأى أن الإنسان مجبر فى أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار . والإنسان فى عقيدته الجبرية كريشة معلقة فى الهواء لا حول لها ولا قوة وأن الله تعالى هو الذى قدر عليه أفعاله .

ومن آرائه فى الصفات .. أنه حاول تأويل الصفات - الأمر الذى قد يؤدى إلى نفيها ... وذلك فى الصفات التى قد تؤدى إلى تشبيه الله تعالى بمخلوقاته [٤] .

ومن هذه المدرسة الجبرية أيضا "الجمدين درهم" حيث قال بأن الانسان مجبر على أفعاله وحاول هو الآخر تأويل الصفات ونفيها وتعطيلها وقال بخلق القرآن الكريم حيث أنه كلام الله تعالى - وهذا الكلام الإلهى صفة من صفات الله تعالى ومن ثم فهو مخلوق - وحادث وليس قديم - وهذا ما نراه عند المعتزلة أيضا .

أما مدرسة "القدرية" وهى المدرسة التى ساد فيها القول باختيار الانسان وخلقه لأفعاله . فأعظم من يمثلها هو "معبد الجهنى" وكذلك "غيلان الدمشقى" فقالا بخلق الأفعال وحرية الاختيار .

[٤] للمزيد - يراجع -البغدادى - الفرق بين الفرق ص٢٢٨ ط القاهرة ١٩٤٨م .

هذا وقد أستند هؤلاء وأولئك إلى ما ورد فى النصوص القرآنية من آيات تدل على الجبر "تارة أو على الاختيار" تارة أخرى - مثل قولة تعالى "وما تشاءون إلا أن يشاء الله" وقوله تعالى "أنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا" فالإنسان مجبر ومختار .

وهذا لا يعنى وجود تناقض فى آيات القرآن الكريم أو النصوص الإلهية - إذ أن آيات الجبر - إنما تصف الله تعالى بالقدرة المطلقة والإحاطة الشاملة بكل شيء .

وأما آيات الاختيار فأنها توجه إلى الإنسان وأفعاله لكى تبرر المسئولية والتكليف والأمانة التى حملها الإنسان وكذلك الجزاء .

أذن فلا مناقضة ولا اختلاف بين الموقفين - فالإنسان حر مختار - ومجبر مكلف مسئول فى آن واحد .

هذه هى الإرهاصات الأولية لمذهب المعتزلة فى العصر الأموى ولا شك أن مذهب المعتزلة تشكل وأتخذ طابع المذهب الكلامى المتكامل فى العصر العباسى - عندما ازدهرت العلوم العقلية ونالها القدر الكافى من التشجيع من جانب الخلفاء والأمراء ولكن هذا لا يمنع من وجود صدمات عنيفة حدثت بين مذهب المعتزلة العقلى ومذهب أهل

السنة وأئمة الفقهاء المتمسكين بالنص الظاهرى - والمنكرين لأى تأويل عقلى أو مجازى لنصوص وآيات القرآن وقد تخرجها عن معناها الصحيح أو تؤدى إلى تعطيل أو نفى الصفات أو إرجاعها إلى الذات أو تجعل الإنسان له الحرية المطلقة غير المقيدة فى أعماله وفى ذلك نفى لتدخل الإرادة الإلهية ..... وهكذا .

أذن نجد أن مذهب المعتزلة واجهته صعوبات كثيرة وموجات رفض واعتراض من جانب أهل السنة أو متكلمى الأشاعرة وعلماء أصول الفقه وأئمة الأمر الذى أدى إلى اختفاء هذا المذهب بعد ظهور المذهب السنى الأشعرى وعلمائه الكبار أمثال الجوينى ومن قبله الباقلانى - والإمام الغزالى وتلاميذه فى المدارس المغربية مثل ابن توهرت وتلامذته من بعده .

ولعل أكبر الخطأ الذى ارتكبه المعتزلة وربما كان السبب فى زوال واختفاء هذا المذهب العقلى الكلامى الاسلامى بعد ظهور مذهب أهل السنة من الأشاعرة هو احتمائهم فى الخلفاء والأمراء وجذبهم لأنظار الخلفاء .... واتخاذ السلطة السياسية كنصير أو عون وسند لهم الأمر الذى جعل المسلمين ينظرون بغضب لهذا التسلط السياسى على المجال العلمى والدينى - حيث كان يفرض المذهب الاعتزالى على المسلمين

بالقوة - لدرجة أن الإمام ابن حنبل وغيره عذب وأودع السجن فترة بسبب معارضته لنظريات أهل الاعتزال فى مسألة خلق القرآن الكريم وكلنا نعلم قصة أحمد ابن داود الوزير العباسى مع الإمام احمد ابن حنبل وأهل السنة الذين عارضوا تيار المعتزلة * .

وبدون الدخول فى التفاصيل أيضا... نتساءل ... من هم المعتزلة ...؟

"يشير المالطى - فى تعريفه للمعتزلة : هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط - والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل ، والمنصفون فى مناظرة الخصوم ... وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه ، وعليه يتولون وبه يتعادون . وإنما اختلفوا فى الفروع .

والأصول التى هم عليها خمسة أصول هى "العدل - والتوحيد - والوعد - والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أنهم يعدلون إلى ما هم به يجزون ويطالبون - أى أنهم يفسرون

* يراجع فى ذلك - أحمد أمين - ضحى الإسلام - كذلك دكتور محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى - ص ١٤٥ وما بعدها كذلك دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ - المعتزلة .

العمل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومما يتعلق بها تفسيرا يتفق مع مذهبهم - إذ أن ظاهر أصولهم فى هذه المسألة يتفق مع أصول أهل الصلاة من أهل السنة والجماعة" .

وعلى ذلك فأن أصول المعتزلة تتفق مع مذهب أهل السنة والجماعة ولكنهم يختلفون فى أصل واحد يختص به المعتزلة فقط وهو المنزلة بين المنزلتين" [٦] .

وإذا كانت النشأة إلى لمذهب المعتزلة كانت استمرارا لموقف القدرية الأوائل وما كان يدور حول مسألة حرية الإرادة الانسانية والصفات الإلهية كما ذكرنا - فان العوامل التى أدت إلى ظهور هذه الحركة الاعتزالية هى العوامل التى كانت قد أدت إلى نشأة علم الكلام الإسلامى - كما ذكرنا سابقا .... وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الحجاج العقلى - فى مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها .... وقد استندت فى مواقفها إلى نصوص ا لقرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلى للنصوص لتفسير الوحى على مقتضى العقل .

وعلى هذا فإن نشأة علم الكلام وحركة الاعتزال ذات طابع إسلامى واضح المعالم حيث أن المادة العلمية والفكرية العقلية إسلامية

---

[٦] المصدر السابق ص١٥٥ – ١٥٤ .

كذلك الأصول التى اعتمدوا عليها أصول إسلامية أيضا مستمدة من الكتاب والسنة أيضا كذلك فإن الهدف الأساسى الذى نشأت بشأنه حركة الاعتزال العقلية هو الدفاع عن العقيدة وأصولها وتوضيح الجوانب العقلية الأصيلة فى الفكر الإسلامى والذى يعبر بصدق عن جوهر الحضارة أو العقيدة الإسلامية .

وقد أعد بعض الباحثين من المستشرقين ومن يدور فى فلكهم من المؤرخين وعلماء المذاهب الإسلامية والعربية بأن هناك مؤثرات - يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية فى حركة الاعتزال .... وهذا القول أو هذا الإدعاء يفتقر إلى الصحة - وهذا افتراء على الفكر الاسلامى كما أوضحنا سابقا من حيث النشأة والأصول والعوامل ... ولكن لا شك أن علماء الكلام كذلك المعتزلة تعرفوا على التراث الفكرى والفلسفى والعلمى عند المذاهب الفلسفية أو الدينية غير الإسلامية يهودية أو مسيحية أو يونانية - ولكنهم وان ظهرت بعض المصطلحات الفلسفية أو غيرها فى الفكر الاعتزالى فان ذلك كان بدافع خدمة الأغراض العقائدية واستخدامها كسلاح مضاد للدفاع عن الإسلام .... كنظرية الجوهر ، الفرد الحدوث والإمكان وغير ذلك .

هذا وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن واصل بن عطاء وكذلك عمرو بن عبيد المولودين عام ٨٠هـ هما المؤسسان الحقيقيان للمذهب الاعتزالي بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل كما أشرنا سابقا .

وقد كان هذين المقطبان الكبيران من تلامذة الحسن البصرى المتوفى عام ١١٠هـ - حيث كانا يتلقيا دروس فى حلقته بمسجد البصرة . لذلك فإن هذه الحركة الاعتزالية ظهرت كمذهب متكامل له منهجه وموضوعه وتلامذته وشيوخه فى غضون القرن الثانى الهجرى وبعد انقضاء القرن الأول ...كما يذكر المقريزى ومن الجدير بالذكر أن بعض الزيدية كانوا قد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الربع الهجرى - يضاف إلى ذلك أن مؤرخى المذاهب الإسلامية وباحثيها يجتمعون على أن بعض أصول المعتزلة ترجع إلى الزيدية أو إلى الشيعة الحنفية نسبة إلى أبى هاشم عبد الله بن محمد الحنفية بن على بن أبى طالب . ويذكر الشهرستانى أن واصل بن عطاء كان يحضر مجلسه ويتعلم منه بعض الأصول [٧] والذي يدرس آراء الزيدية يجدها ترجع إلى أصول

---

[٧] الشهرستانى - الملل والنحل جـ١ .

المعتزلة سواء في المنهج العقلي ... أو مناقشة بعض قضايا الفقه والأصول [8] .

وأصل التسمية - يرجعها بعض الباحثين وعلماء المذاهب إلى الاختلاف حول مكانة مرتكب الكبيرة من الإيمان والإسلام - هل هو كافر ومخلد في النار - أم أنه مؤمن ويعاقب ... أو مؤمن عاصي ... أو فاسق أو ما إلى غير ذلك .

وفي هذا الصدد نذكر المصادر والأصول التاريخية والموضوعية لمذهب الاعتزال يقول الشهرستاني "أنه دخل رجل على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر - فالكبيرة عندهم كفر تخرجهم عن الملة وهم وعبيديه الخوارج . وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئه الأمة .... فكيف تحكم لنا ..؟ .

---

[8] للمزيد - يراجع في ذلك دكتورة وداد القاضي - الكيسانيه - ط بيروت ط الحديثة - كذلك الشيخ محمد أبو زهرة - الإمام زيد - حياته وآراؤه وفقهه - ط الحديثة .

فتفكر الحسن البصرى فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو فى "منزلة بين المنزلتين" لا مؤمن ولا كافر - ثم قام فالاعتزال الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقر ما اجلب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن البصرى اعتزل عنا واصل... فسمى هو وأصحابه معتزلة - وأنظم إلى واصل عمر بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة والتى نشأت منها فرق وفروع أخرى تمثلت فى ثلاث طبقات .

هى : الواصلية والهزيلية والنظامية - والجاحظية والجبائية ... الخ [٩] .

وهناك تسميات وآراء فى أصل التسمية مثل قول البعض أنهم سموا معتزلة لاعتزالهم الدخول فى الصراع حول الإمامة فوقفوا على الحياد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين ويرى جولد تسهير أنهم سموا معتزلة - لاعتزالهم العالم ... ولأنهم كانوا يميلون إلى حياة التقشف وحياة الزهد [١٠] .

---

[٩] راجع دكتور ابو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - ص١٥٨ دكتور النشار - المصدر السابق - المعتزلة .

[١٠] المصدر السابق ص١٥٩ .

وفيما يتعلق بمسألة مرتكب الكبيرة .. فقد رأى الحسن البصرى أن مرتكب الكبيرة "منافق" ويعاقب علـى مـا ارتكـب فـلا يخـرج مـن الإيمان ولا يدخل الكفر .

وقالت المرجئه بأنه "مؤمن" وامتنعت عن الخوض فـى القصاص أما الخوارج فقد "كفرته" وخلدته فى النار لأن الإيمان عندهـم لا يكـون تاما بدون عمل .

وجاءت المعتزلة فقالت أن مرتكب الكبـيرة ... فاسق ومخلد فى النار - وهو فى نزلة بين منزلتى الكفر والإيمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الإيمان [١١] .

ب- أصول المعتزلة : [١٢]

يبدو أن أصول المعتزلة التى حددت معالم مذهبهم الاعتــزالى

---

[١١] نفس المصادر السابقة – ص١٥٨ – كذلك الدكتـور النشـار – المصـدر السـابق – المعتزلة .

[١٢] للمزيد يمكـن مراجعة تحقيق دكتور عبد الكريم عثمـان – لشرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد – ط القاهرة.

والتى يميزهم عن باقى المذاهب الأخرى - لم تتبلور تماما إلا بعد الطبقة الأولى- أى فى الطبقة الوسطى من طبقات ومراحل الاعتزال ... وقد صاغها ووضعها كبار شيوخهم وعلمائهم ويتضح فيها المذهب الاعتزالى الكامل بكافة جوانبه الفكرية والعقائدية .

وهذه الأصول الخمسة هى : "التوحيد" وهو أهم هذه الأصول حيث يتضمن شرح لعقائد المعتزلة فى التوحيد الإلهى ، فقد دافعوا عن وحدانية الله تعالى - ودحضوا آراء ومذاهب المجوس والوثنية أى - القائلين بالهين أثنين فى الوجود - كذلك الدهرية- كذلك اثبتوا - وحدانية الذات - وتأولوا الصفات الإلهية بردها إلى الذات العليا .. الأمر الذى أوقعهم فى خطأ النفى والتعطيل - فالله سبحانه وتعالى عندهم عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات وهو تعالى قادر بذاته أيضا لا بقدرة زائدة على الذات . كذلك نزهوا الله تعالى عن التشبيه أو التجسيم - فأولوا جميع آيات المتشابهات - كذلك أنكروا رؤية الله تعالى فى الآخرة لأن هذه الرؤية فى نظرهم تعنى التجديد ، والتشبيه إذ كيف ترى العين الباصرة روحا مطلقة؟ ولكن رؤية الله تعالى فى الآخرة ثابتة بالكتاب والسنه الشريفة وقد أقرها علماء السنة والسلفية وجمهور العلماء .

وهكذا نجد أن المعتزلة : نفوا الصفات الذاتية - كالعلم والقدرة ، والحياة والكلام والسمع والبصر والإرادة ... وحملوها على ذات واحدة - حتى لا يكون هنا شبه التعدد أو إثبات قدم مع الله وذاته العلية سبحانه وتعالى ... وان كان فى ذلك النفى رد على شبهات النصارى الذين اعتقدوا فى قدم الاقانيم أو الصفات الإلهية .. وهى (عندهم العلم والحياة والقدرة) أو الكلمة - والحياة - وهكذا .

كذلك أنكروا بشدة صفة الكلام الإلهى - أو أن الكلام قديم لأن هذا الكلام الإلهى يتعلق بالقرآن الكريم باعتباره كلام الله تعالى موحى به إلى الرسول صلى الله عليه وسلم - ومن ثم فهو محدث مخلوق لأن الكلام من خصائصه الحاجة إلى التعبير - والتعبير بحاجة إلى اللسان المخاطب والشفاه وغير ذلك وهذا لا يليق بذات الله تعالى ... وهكذا .

وقد أعترض على هذا التأويل الاعتزالى معظم علماء السنة والسلف ومتكلميهم أو السلفية ... من المتمسكين بظواهر النصوص ويجرونها على ظواهرها حتى لا يؤدى إلى الوقوع فى الخطأ - وقالوا بفكرة التفويض لله تعالى أيضا .

والمأثور عن، الإمام مالك -عندما سئل عن الاستواء ....؟

قال : الاستواء معلوم - والكيف مجهول - والسؤال عنه بدعه وكل بدعه ضلالة وكل ضلالة في النار - لكن الإيمان به واجب دون السؤال عن الكيفية لذلك فقد نهى علماء السنة الاشعرية وأهل السلف عن السؤال عن الكيف .

أضف إلى ذلك أن المعتزلة تأولوا أيضا الصفات الخيرية وصفات الأفعال مثل - الاستواء واليد والعين وما ورد في الأحاديث القدسية والنبوية الشريفة من أمور توحي بالتشبيه كذلك كصفات الأفعال الإلهية مثل الخلق والرزق وغير ذلك .

الأصل الثاني : "وهو العدل" -المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد وليس هناك مؤمن لا يؤمن بمثل ما تؤمن به المعتزلة ولكنهم تعمقوا في هذه الأصول وعبروا عن جوهر الحضارة الفكرية الإسلامية وعمقوا معانيها - استجابة لدواعي العقل والمنطق ولكن رغم أن المعتزلة أكثر علماء الكلام استجابة وتمسكا بقضايا العقل والمنطق إلا أنهم وقعوا في تناقضات تقلل من أصالة مذاهبهم العقلية - إذ بينما يرفضون النظر إلى الذات والصفات الإلهية على المستوى الإنساني ... ومن حيث الوجود والجوهر والطبيعة - وهم بلا شك محقون في ذلك . غير أنهم يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلي الإنساني ... إذ كيف يتسنى للعقل

الإنسانى المحدود أن يدرك المنطق الإلهى ... أو يدرك القدرة وماهية العقل الإلهى والإرادة الإلهية فى الوجود .

أن أثار الفعل والقدرة والإرادة الآلهة ظاهرة فى الكون وفى الوجود .. نعم ولكن لا يمكن قياسها بمستوى المنطق العقلى الإنسانى .؟

لذلك نجدهم حكموا كما حكموا العقل الإنسانى فى مسألة التوحيد الإلهى فأنهم أيضا فعلوا ذلك بالنسبة لمسألة "العدل الإلهى" . إذ يرون أن العدل الإلهى من صفات الله تعالى - أما الظلم والجور فهما منفيان عن الله تعالى "وما ربك بظلام للعبيد" (سورة فصلت آية ٤٦) وقوله تعالى "وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" (سورة النحل آية ١١٨) .

ونظريتهم فى العدل الإلهى تقول "أن الله تعالى يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به وهو كذلك يخلق أفعال العباد لا خيرا ولا شرا ... ومن تمت فإرادة الانسان حرة ، وهو خالق أفعاله - ولهذا كان مستحقا للجزاء - الثواب أو العقاب .

ولما كان الله تعالى لا يفعل إلا لحكمه أو غرض والله تعالى هو منبع الحكمة وأصلها - لذلك فإن غاية فعله نفع غيره . فكل ما يحدث ويجرى فى الوجود والطبيعة بظواهر إنما هو سيرتفع للإنسان وخدمته .

هذا .. وقد أدت هذه النتيجة بهم إلى القول بنظرية (فعل الصلاح والاصلح . وأوجبوها على الله تعالى - كذلك قالوا بنظرية الحسن والقبح العلقيين - أو الذاتيين) .

إذ لما كان الله تعالى يقصد دائما إلى نفع العباد ، فلهذا هو لا يقبل إلا ما فيه صلاحهم ، بل يجب عليه تعالى عند المعتزلة كما قلنا فعل الأصلح والأصح بعباده .

وقد أدت نظرية المعتزلة هذه ... فى العدل الإلهى الى مشكلة إنسانية تتعلق "بخلق الأفعال" أو مشكلة الجبر والاختيار فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك ينتفى مبدأ الاختيار ... ؟ .

أن انتفاء حرية الإرادة الانسانية إنما يجب رفع التكليف الشرعى عن الانسان - ولكن القرآن الكريم يحدثنا بقوله تعالى "اليوم تجزى كل نفس بما كسبت" (سورة غافر آية ١٧) وقوله تعالى "من يعمل سوءاً يجزيه

(سورة النساء ١٢٣) وقوله تعالى أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (سورة الرعد آية ١١) .. وغير ذلك من النصوص الإلهية التى توحى بحرية الانسان فى الفعل والذى يكون مسئولا عنه ويجزى عليه ثوابا أو عقابا .

وقد أنتهى المعتزلة إلى أن الله تعالى عادل - ويقضى عدله بأنه مادام قد كلف الانسان فلابد أن يجعل له قدرة وارادة يحث يحدث الانسان أفعاله المسئول عنها ... والعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها .

أما الأفعال المتولدة فأنها تضاف للإنسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ .

ويرى المعتزلة أن القول بحرية الإرادة والفعل الإنسانى يبرر التكليف الشرعى والوعد والوعيد وإرسال الرسل - كذلك ينفى الظلم عن الله سبحانه وتعالى كذلك فقد حاول المعتزلة تأويل الآيات والنصوص التى يشعر ظاهرها بالجبر للدفاع عن مذهبهم فى الاختيار .

أما الأصل الثالث فهو "المنزلة بين المنزلتين" وهذا هو الأصل الذى يميزهم ويعرف بهم بين الفرق والمذاهب الإسلامية - وأصل هذا

الأصل هو "مرتكب الكبيرة" هل هو فاسق - أم كافر -أم فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان ...؟

الإيمان عند المعتزلة هو ... الإقرار باللسان - والمعرفة بالقلب - والعمل بالجوارح - وأن لكل عمل فرضا كان أم نقلا أنما يدخل تحت الإيمان .. وكلما زاد الانسان خيرا ازداد أيمانا ... وكلما عصى نقص إيمانه .

أما الأصل الرابع فهو "الوعد والوعيد" .... العدالة الإلهية تقتضى توقيع العقاب على المسيء أو العاصى وتعطى التائب أو المطيع الثواب - وهذا عندهم أمر محتوم وواجب على الله تعالى لكن الخصوم يقولون لهم : أن الثواب من الله تعالى فضل وعد به والعقاب عدل وله العفو عنه . وهذا مصداقا لقوله تعالى فى سورة النساء (١١٦)" إن الله لا يغفران يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء" .

الأصل الخامس - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : لقوله تعالى "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هو المفلحون" (سورة آل عمران ١٠٤) .

هذه هى الأصول الخمسة التى تضم فكر المعتزلة الكلامى باختصار ونكتفى بهذا القدر بشأن مذهب المعتزلة الكلامى حيث ركزنا بالإيجاز على نشأتهم وتسمياتهم وأصولهم الخمسة وشرحها ... أما فيما يتعلق بطبقات المعتزلة فهى كثيرة وشخصياتهم عديدة ولكن للأسف فإن عمر هذا المذهب الكلامى كان قصيراً إذ ما لبث أن تلاشى وأختفى وامتزجت بعض شخصياته ومبادئه وأصوله فى أحضان الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى - كامتداد لهذا المذهب ولكن فى نطاق آخر . إذ نجد أن آراء المعتزلة وأصولهم ذابت فى فرق الزيدية تارة - والاثنا عشرية تارة أخرى .

ومن الجدير بالذكر أن حركة أحياء التراث ونزعة التجديد الفكرى والعقلى الاسلامى والعربى فى العصر الحديث كانت متأثرة إلى حد كبير بالمنهج العقلى الاعتزال خاصة فى مدرسة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده - ومحمد رشيد امتدادا لمدرسة الإمام جمال الدين الأفغانى - وهى نزعة عقلية تدعو إلى نبذ التقليد ودعوة إلى ضرورة - التجديد والتطوير فى نطاق الروح الإسلامية لملاحقة النهضة العصرية كذلك كانت دعوة لتقنية التراث الاسلامى مما علق به من شوائب صوفية أو باطنية شيعية أو الحادية أو نزعات متطرفة قد تؤدى إلى تشويه معالم الإسلام الحقيقية .

وعلى كل حال فقد أنتهى تيار الاعتزال بظهور مذهب أهل السنة الكلامى اقصد بظهور المذهب الاشعرى على يد مؤسسه الأول - إمام الهدى ابو الحسن الاشعرى ... ومدرسته ومن سار على نهجه - كالباقلانى والجوينى وحجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالى ... هذا ... ومازالت حركة إحياء هذه المدرسة السنية قائمة حتى الآن - وخير من يمثلها مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق .. خاصة ما تركه تلامذته العظام أمثال الأستاذ الكبيرة والفاضلة الدكتورة فوقية حسين محمود فى أبحاثها العظيمة بشأن الإمام الجوينى وإمام الحرمين - كذلك الأستاذ الدكتور على سامى النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - وتحقيقها للكثير من المخطوطات العلمية والكلامية الاشعرية .

جـ- طبقات المعتزلة وأهم شخصياتها :-

لقد أتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة وأنهم توسعوا فى شرحها ، الأمر الذى أدى إلى ظهور خلافات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول . وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنين وعشرين فرقة لكل منها موقفها الخاص فى تفسير هذه المسائل وفهمها .

هذا وقد كان صاحب الملل والنحل من بين الذين أجادوا في تصوير آراء هذه الفرق وتسجيل مواقفها . ولكننا نؤثر أن نستعرض آرائها في نطاق حركة تطور مذهب الاعتزالي في جملته ، وقد حرصنا على استعراض طبقات المعتزل و في موضع واحد، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة في الأدوار الكبرى لتطوير على الكلام الاسلامي عامة، وذلك لكي نتتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفريق أو مباعدة مما يسمح للقارئ بأن يحيط جملة بالاختلافات والفروق التي دار حولها الجدل في هذه المدرسة العقلية المبكرة في الإسلام .

الطبقة الأولى :- ومنها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد [13] .

وواصل هو راس هذه الحركة ومؤسسها وهو ابو حذيفة واصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار إلى أن اعتزل مجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوض معاصريه من المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية، ومسألة الجبر والاختيار ، ورؤية الله وخلق القرآن وحقيقة الإيمان والتكييف الشرعي لمرتكب الكبيرة.

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفى الصفات القديمة لله وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره قد تجمع

---

[13] نظرنا :الشهرستاني -الملل والنحل - جـ١ المعتزلة ، كذلك - البغدادي -الفرق الفرق

أصحاب واصل في فرقة سميت بالواصلية ، انتشرت آراؤها في العالم الاسلامي : مشرقة ومغربة كما يشير الشهرستاني الذى يجمل أراء الفرقة وأصولها في أربع نقاط هي : نفى الصفات الإلهية . والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهيني وغيلان الدمشقي، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين . وأخيرا بتخطئة أحد الفريقين في الجمل وصفين، وأن أحد الطرفين في حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل له شهادة .

الطبقة الثانية :- تبدأ هذه الطبقة بأبى الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٢٦هـ) وكان على رأس معتزلة البصرة كما يذكر صاحب الوفيات [١٤] وقد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل من أصحاب واصل بن عطاء ،وأنضم إلى مدرسة الهزيل أبو يعقوب الشحام ، ويبدوا من أقوال أبى الهذيل مدى تأثره بالفلسفة اليونانية ، التى كانت قد أخذت في الانتشار على عهده ومن أهم القضايا الكلامية التى ناقشها العلاف :

الصفات الإلهية : ذهب العلاف إلى أن صفات الله ليست وراء الذات كمعانى قائمة بذاته بل هى ذاته وهى قديمة قدم الذات، وقد قال بهذا الرأى تمشيا مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلهية وعدم انقسامها .

---

[١٤] الوفيات حـ١ ص٦٨٤ . كذلك - الشهرستانى -الملل والنحل حـ١ (فرق المعتزلة) .

فالله عن أبى الهذيل عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته حى بحياة وحياته ذاته ،فالصفات الإلهية إذن هى وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات أحوال للذات .

الإرادة والخلق : أثبت أبو الهزيل لله ارادات لا فى محل يكون البارى تعالى مريدا بها ، وارادة الله غير المراد ، فإرادته لما فى الخلق هى خلقه له ، وخلقه للشيء غير الشيء نفسه ، بل الخلق عنده قول لا فى محل.

الأعراض : يرى العلاف أنه توجد أعراض فى جسم وحوادث لا فى مكان كالوقت والإرادة من الله والبقاء والفناء، والأعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فأنها ترى ولا تلمس . ومن الأعراض ما يبقى منها ما لا يبقى فسكون الحى لا يبقى بينما يبقى سكون الميت وكذلك تبقى اللذات والآلام ، وتبقى أيضا الألوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة [١٥] ، وما يبقى نم الأعراض فأنه يبقى ببقاء يخلقه الله لا فى محل . ومن الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد ، ويجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التى يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت

---

[١٥] الأشعرى – مقالات الإسلاميين جـ٢ ص٣٥٨ – ٣٧٨ .

والألم . أما الأعراض التى لا يعرفون كيفيتها ، كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها .

الجوهر الفرد : من المحال أن يكون الجوهر الفرد حسبما لأنه ليست له صفات الجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق. ويحتمل الجوهر الفرد من الأعراض كالحركة والسكون فحسب وفى مقدور الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لا تقبل الانقسام .

الكلام : كلام الله بعضه لا فى محل مثل قوله "كن" ، وبعضه الآخر فى محل : كالأمر والنهى والخبر والاستخبار فأمر التكوين غير أمر التكليف ، وكان المعتزلة لا يفرقون فى كلام الله بين هذين الأمرين لهذا قالوا أن جميع كلام الله فى محل ومن ثم فالقرآن - وهو كلام الله - فى محل .

القدر : العلاف قدرى فى الدنيا جبرى فى الآخرة، ففى الدنيا يكون الإنسان حر الإرادة حتى يتم التكليف الشرعى ويصبح للثواب والعقاب الأخروى معنى ، أما فى الآخرة فالله هو الذى يخلق أفعال العباد ويحدثها ، ومن ثم فحركاتهم ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين فيها .

انقطاع حركات أهل الخلدين : تنقطع حركات أهل الخلدين ويصيرون إلى سكون تام ، وذلك مع اجتماع اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار الا أنها تكون فى حالة جمود ، ويرجع قول أبى الهزيل العلاف لهذا الرأى إلى اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فأنه لابد أن تكون لها نهاية ، ومن ثم فان الحركات تنتهى إلى سكون فتنقطع حركات أهل الخلدين [16] . وقد أشرنا إلى اثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التى لا تبقى . أما السكون (سكون الميت) وكذا اللذات والآلام فهى من الأعراض التى تبقى ، ولهذا أنتهى الى القول بفناء حركات أهل الخلدين وبقاء لذاتهم وآلامهم فى حالة سكون دائم .

معرفة الله : معرفة الله واجبة بالدليل والفكر قبل ورود السمع ويعاقب العبد اذا أخطأ فى ذلك [17].

الحسن والقبح : هما أمران ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود الشرع، اى الحسن والقبح لا يتعلقان بالمدرك لهما أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الذى يحلان فيه ، فهاتان القيمتان اذن موضوعيتان تدركان بالعقل ، فالعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال

---

[16] المصدر السابق - جـ٢ ص٣٥٨ وما بعدها.

[17] لمزيد راجع - الشهرستانى - الملل والنحل جـ١ .

والقبح بدون حاجة إلى وحى ، وقد قال المعترضون عليهم ، بنسبة هاتين القيمتين ، أو بأن الله هو الذى يحدث الحسن فى الشىء أو فى الموضوع بضرب من التأثير الإلهى المباشر . ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلا على القيمة فى طبيعته .

الآجال والأرزاق : يقول العلاف : أن الآجال مقدرة ، والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلقه الله لينفع به الإنسان فان قيل أن الانسان انتفع بما لم يخلقه الله ، كان ذلك معناه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله وهذا خطأ ، والاثنى ما حكم الله للعباد فهو حلال، وما حرمه الله فهو حرام والأول رزق والثانى ليس رزقا . وثمة أقوال أخرى للهذيل فى الاستطاعة .

إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١هـ

هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام صاحب فرقة "النظامية"ويعد ثانى زعماء المعتزلة بعد واصل ، وقد طالع كثيرا من كتب فلاسفة اليونان وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، ومن تلامذته : محمد بن شبيب وابو شمر وموسى بن عمران والفضل الحدثى وأحمد بن خابط وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وعمرو بن بحر الجاحظ .

وينفرد النظام عن جمهور المعتزلة بعدة مسائل منها :

١- قوله بالقدرة مع المعتزلة ، ولكنه ذهب إلى أن الله لا يقدر أن يفعل الظلم بينما هم ذهبوا الى أن الله يقدر على فعله ،ولكنه لا يفعله لأنه قبيح . فذهب النظام إلى "أن القبح اذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إلى الله فعلا ، ففي تجويز وقوع القبيح منه ، قبح أيضا فيجب أن يكون مانعا ، وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وأما أفعال الله في الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها : أن الله مجبور ومطبوع على ما يفعله ، فانه لا قادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك ، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدور من حيث أنه لو كان في علمه وتصوره . ما هو أحسن وأكمل ما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا ، لفعل ، أي أن الله تعالى يفعل الاصلح لعباده .

٢- الله ليس موصوفا بالإرادة على الحقيقة ، والمراد بوصفه بها شرعا هو أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم ، وكونه مريدا لأفعال العباد معناه أنه آمر بها ونها عنها

٣- أفعال العباد كلها حركات فحسب ، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس ، ويقصد هنا بالحركة لا النقلة

فحسب بل التغير أى الحركة بالمعنى العام كما ذكرها أرسطو فى كتاب الطبيعة .

٤- سلم النظام مع المعتزلة بأن الإنسان هو بالروح أو بالنفس وأن الجسم آلتها كما يقول الفلاسفة ، الا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال : أن الروح جسم لطيف متشابك للبدن، مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية فى الورد ، والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن ، وذهب إلى أن لا روح هى التى لها قوة واستطاعة، وحياة ومشيئة ، وهى مستطيعة بنفسها واستطاعتها قبل الفعل .

٥- نفى النظام الجزء الذى لا يتجزأ كالفلاسفة ، وقال بإمكان الانقسام إلى ما لا نهاية ، ومكان عبور اللامتناهى بالطفرة [١٨] .

٦- قوله "بأن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل ، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليقة، أى أن الله طبع الحجر طبعا ، وخلقه خلقة ، اذا دفعته اندفع واذا بلغت قوة الدفع مبلغها، عاد الحجر إلى مكان طبعا " .

[١٨] دكتور محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى جـ١ حجج زينون الايلى.

٧- يرى النظام أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ، كاللون والطعم والرائحة، وقد وافق النظام هشام بن الحكم في قوله بأن مكونات الجوهر أجسام ، فهو اذن تارة يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض وتارة أخرى يقول أنه مؤلف من أجسام ، فهو اذن يرى أن الأجسام أعراض وان الأعراض أجسام .

٨- ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعة واحدة كما هو ، وأما التقدم والتأخر فهو ظهور عن كمون كما ذهب الفلاسفة الطبيعيون .

وللنظام آراء حول أعجاز القرآن والإمام المعصوم ، والنص على الإمام وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع ، وفي الوعد والوعيد، وقد قال بأن الإنسان مختارا لقدرته على فعل الضدين ، ولا يوجد فعل الاختيار الا إذا وجد خاطران ، أحدهما يؤثر بالأقدام والآخر بالكف [١٩]

ومن أهم تلامذة النظام أحمد بن خابط والفضل الحدثي وعمرو بن بحر والجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ ، وقد قال ابن خابط بأن مرتكب

[١٩] الشهرستاني : الملل والنحل ص ٧٠ - ٧١الطبعةالقديمة .

الكبيرة يلحق التناسخ بروحه فتحل فى أجسام أخرى حتى تستحق الجزاء فى النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضا - ووافقه الفضل فى ذلك - بأن رؤية الله تعنى أن يكون الإنسان وجها لوجه أمام العقل الفعال وهو فيض من العلة الأولى .

أما الجاحظ (عمرو بن بحر أبى عثمان الجاحظ) وكان فى أيام المعتصم والمتوكل ويعد آخر تلامذة النظام وآخر المعتزلة الطبقة الوسطى ، فقد طالع كتب الفلاسفة ورجالاتهم ، وكتب فى الأدب والتاريخ والفلسفة والجغرافيا والتوحيد والمنطق . وقد قال الجاحظ بإثبات الطباع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طباعا ، وعلى هذا فهو ينكر أصل الإرادة ويجعلها نحوا من أنحاء العلم ومن ثم فهى عرض من أعراض العلم . فالفعل الإرادى اذن هو الفعل لفاعله فحسب .

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذابا ، بل يصيرون إلى طبيعة النار، وأن النار تجذب أهلها إلى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها ، وهو ينفى الصفات كالفلاسفة ، ويقول بأن القدر خيره وشره من العبد .

والمسلم في نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم وان الباري تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالأبصار لأن نسبة الصورة الانسانية اليه من سمات الوثنية ، والمسلم من يعتقد أن الله عادل لا يجوز ولا يريد المعاصي.

ويقول الجاحظ كذلك يقدك المادة ، أما الأعراض فهي مخلوقة وعرضة للتغير .

وعلى الجملة فهو يميل إلى رأى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله إلى الإلهين .

بشر بن المعتمر المتوفى حوالى سنة ٢٢٦هـ

من رؤساء معتزلة بغداد وقد حاول تطبيق النظر الفلسفي على الحاجات العملية للإسلام ، وقد وافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وانفرد عنهم بآراء من بينها مقالته في التوليد ، ونظريات خاصة في مسائل أهمها :

الإرادة الإلهية . - يرى بشر أن إرادة الله فعل من أفعاله . وهي أما أن تكون صفة ذات . او صفة فعل . ومن حيث كونها صفة ذات ، فالله لم يزل مريدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده . ومن حيث

كونها صفة فعل : فأن إرادة بها فعل نفسه فى حال إحداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأنه ما به يكون الشئ لا يجوز أن يكون معه ، وان أراد بها فعل عباده فهو الآمر بها .

اللطف الآلهى :- كان النظام قد أحدث مقالة الصلاح والاصلح ورأى ان كل فعل من افعال الله لا يخلو من الصلاح والخير . واذن فالله لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم ، بل هو لا يقدر أن يمنح عباده أصلح مما منحهم لأنه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد ، فالله يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه، ولكن بشر بن المعتمر رفض القول بالأصلح وكفر القائلين به وقال باللطف بدلا من الأصلح . فالله عنده ألطاف كثيرة لا نهاية لها لو اعطاها الكفار لآمنوا بها ايمانا اختيارا يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الألطاف وليس على الله فعل ذلك بعباده ،ولا يجب عليه رعايه الاصلح ، لأن كل صلح فوقه أصلح منه وعليه أن يمكن العقل بالقدرة والاستطاعة ويمزج العلل بالدعوة والرسالة . والمفكر قبل ورود السمع يعلم البارى بالنظر والاستدلال واذا كان مختارا فى فعله فيستغنى عن "الخاطرين" لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى ، وأنما هما من قبل الشيطان

والمفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه .

وقد رد أصحاب الأصلح على القائلين باللطف وواهموهم بأنهم مجوزون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه الألطاف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعا ؟ وقد أفحم القائلون بالأصلح ، كل من قال باللطف ويقال ان الخبط رجع عن مقالته وتاب عنه قبل موته .

الإنسان :- يرى بشر أن الانسان مركب من روح وجسد وذلك ردا على قول أبي الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظام بأنه روح فقط ولو ان النظام يقصد بالروح أمرا له طبيعة شبه جسدية لطيفة .

الجسم والحركة :- يرى ان الجسم يتكون من ثمانية أجزاء ، وهو يحتمل الاعراض ، بينما الجزء لا يمكن أن يحتملها، والله غير خالق للأعراض والانسان هو الذى يخلقها وهو يفعلها بطبعة، فالله قادر على ان يقدر عباده على فعل الأعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة ، فهو لا يقدرهم عليها ، وأما الحركة فهى تحصل فى الجسم وليس فى المكان الأول الذى بدات منه الحركة أو فى المكان الثانى الذى انتهت فيه الحركة ، فالجسم متحرك - بالحركة - من المكان الأول إلى المكان الثانى ، وهو فى المكانين ساكن غير متحرك .

عذاب النار :- يرى بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولكنه لا يفعل ذلك الا ظلمة لأنه غير مكلف شرعا ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية الأرادة .

التولد [20] :- الفعل المتولد - كما يعرفه الاسكافي - "هو كل فعل

يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له ، وكل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منهالى تجدد وعزم وارادة له ، فهو خارج من حد التولد ، داخل فى حد مباشر" .

فاللأنسان إذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة ، وإلى تتم بقدرة منحها الله إياه بها ويستغلها فى خلق أفعاله ، إذ لهذه القدرة صلاحية الخلق والايجاد . ويستند المعتزلة فى قولهم بإستطاعة الانسان وحرية فعله إلى ثرثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد وتبرير ارسال ونفى الظلم عن الله .

ويرجع السبب فى بحثهم فى الافعال المتولدة إلى أنهم ينطلقون من قاعدة عريضة وهى التسليم بحرية الانسان وبمسئوليته التامة

---

[20] راجع - الشهرستانى - الملل والنحل - ط، الاشعرى - مقالات الاسلاميين حـ٢ ص٣٧٨ .

عن افعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب . لهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسئولية الانسان بصدد أفعال لم تصدر عنه اراديا بل جائت نتيجة لأفعال صادرة عنه . وذلك لكي يستبين استحقاقه او عدم استحقاقه للجزاء . وقد جعلوا القصد إلى الفعل معيارا يقيسون به مدى مسئولية الفاعل بهذا الصدد . فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الانسان اختياريا يكون مقصودا نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه . فإذا أطلقت سهما فاصاب شخصا خطأ فهل تعد مسئولا عن قتل هذا الشخص ؟ ان اطلاقك السهم فعل إرادى صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فعلا متولدا عن اطلاق السهم وهوليس إراديا تماما بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العليا .

فالفعل المتولد اذن - عند المعتزلة - يضاف إلى الانسان مجازا ولا يقع باختياره ، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد والإرادة له .

والانسان لا يحاسب على الفعل المتولد اذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشر فيه أما اذا كان يعلم بهما فهو يحاسب على فعله .

وينكر المعتزلة القول بأن الطاعات قد تتولد عن المعاصى وهم بذلك يرفضون مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" .

وقد رد الخياط أيضا على ابن الراوندى الملحد فى اتهامــــه للمعتزلة بأنهم يذهبون إلى أن الموتى يقتلون الاحياء، فقال : أن الحى يقع منه السبب وهو حى. وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان .

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد ، وهو كذلك أيضا ينطوى على سلسلة من الأفعال .

وكان بشر بن المعتمر هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول: أن اللون والطعم وللرائحة والادراكات كلها : من السمع والرؤية ... يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد ، اذا كانت اسبابها من فعله ، وهذا على مذهب الطبيعيين الذين لا يفرقون بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث القدرة .

وقد قال ثمامه ومعمر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : (ما تولد من غير الحى وما تولد عن فعل الانسان الحى) أما المتولدات إلى فهى من فعل الله أو الطبيعة ، او هى أفعال لا فاعل لها ، وأما الثانية فهى كلها من فعل الانسان .

معمر بن عباد السلمى (المتوفى عام ٢٢٠هـ)

يذكر الشهرستانى عنه : أنه من أعظم "القدرية" دربة، فى تدقيق القول بنفى الصفات ، ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى ، والتفكير والتضليل على ذلك ، وقد أنفرد عن آصحابه بمسائل منها :

الأجسام والأعراض : ذهب معمر إلى أن الله لم يخلق شيئا غير الأجسام وأما الاعراض فهى من اختراعات الاجسام أما طبعا وأما اختيارا فعندما تحدث النار الاحراق أو تحدث الشمس الحرارة فذلك كعرض يتم بالطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه أعراض تتحقق بأختيار الحيوان .

ويرى النظام أن كل ما يحدث فى حيز الانسان فهو من فعله . أى أن العرض يحدث العرض ويفنيه . فعلى أى صورة يكون اذن ندخل الله لأحداث الاجسام ما دامت ستكون هى الأخرة اعراضا والاعراض اختراعات للأنسان ؟ وسينتهى مذهبه إلى بطلان ظاهر لأنه سيضطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الأجسام والاعراض يحدث بعضها بعضا . وسوف نواجه بالاستحالات لا حصر لها بعد نفى الفعل الآلهى ، فاذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الآلهى . فأننا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه "فعل" هو الكلام ، فان كان الكلام جسما فقد

أبطل قوله أنه أحدثه فى محل فان الجسم لا يقوم بالجسم ، فإذا لم يقل معمر بأثبات الصفات الأزلية ومنها الكلام ، ولم يقل بخلق الاعراض، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه ، ومن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهى أى لا تكون له شريعة وهكذا يتأدى مذهبه إلى البطلان

المعانى : -الأعراض - حسب قول معمر - تتناهى فى كل نوع وكل عرض يقوم بمحل إنما يقوم به لمعنى أوجب القيام وذلك يؤدى الى التسلسل ، ولهذا سمى هو وأصحابه بأصحاب المعانى .

وهو يرى أيضا أن مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغاير والمماثلة كل هذا انما يتم بمعنى .

الانسان :- يرى معمر أن فعل الأنسان هو الارادة فحسب ، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد ، أما الانسان نفسه فهو معنى أو جوهر غير البدن - أى الانسان - لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يمس ، وعلاقته بالبدن تدبير أو تصرف . وموقفه هذا يرجع إلى رأى الفلاسفة فى العقول المفارقة .

الله وصفاته :- يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجوده تعالى ليس بزمانى .

وفيما يختص بالصفات فإن معمر يضيف إلى الله صفات سلبية كشراح أرسطو من الافلاطونيين المحدثين ، ومن ناحية العلم الآلهي ، فهو يرى أنه اذا اتجه علم الله إلى ذاته ، فتكون ثمت ذات عالمة وذات معلومة أي ذاتان مما يقضي على وحدة الذات الآلهية ، واذا اتجه علم الله إلى أمر خارج من ذاته ، فيكون اذن مفتقر إلى معلوم خارج عن ذاته ، فلا يكون الله كاملا اذ يكون مفتقرا إلى شيء خارج عن ذاته ، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه تعالى عالم بالمعنى الايجابي للعلم أي لا تكون صفات الله كيفيات ايجابية كما هو الحال بالنسبة للأنسان بل يجب نفيها .

وهو تعالى لا متناهي الوجود بمعنى أنه لا يتعين بمكان ،وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف معمر هذا يفتح الطريق إلى مذهب وحدة الوجود الصوفية ، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ أساسيا في مدارس علم الكلام الاسلامي .

ثمامة بن أشرس النميري (المتوفى عام ٢١٣هـ)

يقال أن مذهب معمر تطور على يد ثمامة ، ومن جملة آراء ثمامة : أن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وأما المعرفة ، فهي تتولد من

النظر وهو الفعل لا فاعل له كسائر المتولدات، وكذلك قوله أيضا بتحسين العقل وتقبيحه وأن لا فعل للأنسان سوى الارادة .

ويعتقد ثمامة أن العالم مخلوق حقيقة لله ، ولكنه مخلوق طبقا لقانون طبيعى حتى أنه ليعبر عن قوة خفية فى الله ، ولا يرجع الى فعل من أفعال الارادة ،أما الكون - فهو فى نظره - قديم قدم الله ، وعلى هذا فان ثمامة يرفض محاولة العلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن .

الطبقة الثالثة :- ظهرت هذه الطبقة فى مرحلة اضمحلال المعتزلة ، وقد انقسم أفرادها إلى مدرستين :

مدرسة البصرة : وقد عنيت أساسا بمسألة الصفات الآلهية .

مدرسة بغداد : وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشىء الموجود .

وقد تمثل الخلاف فى البصرة بين الجبائى المتوفى عام ٣٠٣هـ وأبنه أبى هاشم المتوفى عام ٣٣١هـ . وكان أبو هاشم يرى أن صفات الله هى أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف الذات الا بها ، أما الجبائى فقد رد عليه قائلا : أن الصفات الذاتية ليست الا أسماء لا تعبر

عن أية فكرة . وكذلك فهى ليست كيفيات ولا احوال ثابتة حتى نفهم منها ذات أو فاعل بل هى متحدة بالذات اتحادا لا ينفصم .

أما البغداديون فقد أهتموا بالبحث حول ما هية الشىء . فقالوا أن النظر شىء يدلعلى فكرة يمكن معرفتها والاشارة اليها بتركيب لغوى لا يعنى ضرورة وجودها ،لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر، وبهذه الاضافة يصير جوهرا موجودا وبدونها يصير معدوما رغم أن له مادة وعرضا حتى أن الله تعالى يخلق بإضافة صفات الوجود ، ومن ثم فان معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن الشىء التى يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشىء ، وبين وجود هذا الشىء أو عدمه .

ومن أهم شخصيات المعتزلة فى بغدادالقاضى عبد الجبار وهو أبوالحسن عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥هـ . وقد تضمن كتابه "شرح الأصول الخمسة" مجمل تاريخ حركة الاعتزال إلى عصره ، هذا بالإضافة إلى كتاب المغنى الذى يتآلف من عشرين جزءا لم يصلنا منها سوى أربعة عشر جزءا . ويرى القاضى عبد الجبار أصل الاعتزال يرجع إلى على ابن أبى طالب فأبنه محمد ابن الحنفية فأبى هاشم محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد بين صلة التشييع والاعتزال .

وقد قدم القاضي التوحيد على سائر الأصول ، وأعتمد على أصلين فقط هما التوحيد والعدل وأدخل فيهما سائر الأصول .

ويعد القاضي عبد الجبار وتلامذته من الشخصيات المتأخرة فى حركة الأعتزال ، وقد انقرضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أى فى غضون القرن الخامس الهجرى، ولكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاث اتجاهات :

١- أتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التى تمثلت فى مواقف شراح أر سطو من الافلاطونيين المحدثين .

٢- اتجاه إلى التصوف وممارسة أساليب الحياة الروحية .

٣- ثم اتجاه ثالث إلى البقاء فى دائرة علم الكلام السنى وذلك بالانتماء إلى الحركة الاشعرية التى حاولت فى هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التى أطلق عليها فى هذه الفترة مباحث التوحيد .

وسنعرض فيما يلى لآراء الجبائى لكى نعطى صورة لموقف أحد كبار ممثلى الطبقة الأخيرة من طبقات المعتزلة .

أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (المتوفى عام ٣٣٠هـ)

وهو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة في عصره ، وقد ظهر هو وأبنه أبو هاشم في آخر أدوار حركة الاعتزال .

وقد أنفرد عن اصحابه بجملة آراء منها :

الجواهر والاعراض :-

يثبت الجبائي الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو في الحال انفراده يجوز عليه ما يجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ولكنه بدون طول أو عرض أو عمق أو علم أو قدرة أو حياة والجوهر جوهر بنفسه قبل أن يوجد ، وهو معلوم أيضا قبل أن يوجد وحينما يوجد يكون حاملا للأعراض والجواهر كلها من جنس واحد .

أما الاعراض فمنها ما يبقى كالحرارة والبرودة وغيرها ، ومنها ما لا يبقى كالصوت والألم والارادات والكراهات والحركات . ومن السكون ما يبقى وهو سكون الجماد ، ومنه ما لا يبقى وهو سكون الحي الذي يعقله في نفسه . وقال الجبائي أنه يجوز أن يوجد العرض الواحد في أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز اعادة بعض الاعراض ، واذا اراد الله أن يفني العالم خلق عرضا ولا في محل أفنى به جميع الاجسام والجواهر ،

وقد حمله على ذلك اعتقاده أن الله لا في محل ، فيكون اثباته لموجودات هي اعراض لا محل لها كاثبات موجودات هي جواهر لا محل لها .

الصفات الأزلية :-

يقول الجبائي أن الله لم يزل سميعا بصيرا ولم يقل : لم يزل سامعا مبصرا. فالله تعالى كان في الأزل سميعا ولم يكن سامعا الا عند وجود المسموع ، وكان في الازل بصيرا ولم يصر مبصرا الا عند وجود المرئي . والقول بأنه سامع مبصر يعني أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود ، لكي يمكن وصف الله أزلا بأنه سامع مبصر ، وأنما يقال له سميع بصير بدون التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص : سميع بصير أثناء النوم ولا يقال سامع مبصر .

أسماء الله :-

قال الجبائي أن اسماء الله جارية على القياس لا على التوقيف ولهذا اجاز اشتقاق أسم الله من كل فعل فعله، وهذا يؤدى إلى تسمية الله باسماء غير لائقة فالله يقول "سخر الله بهم" فهل يسمى الله "ساخرا" قياسا على رأى الجبائي ؟ ولهذا أصر البغدادي على القول بأن أسماء

الله مـاخوذة علـى التوقيـف وليسـت جاريـة علـى القيـاس كمـا يقـــول الجبائي[٢١].

الكلام الآلهي :-

لقد قالت المعتزلة بخلـق القرآن وأنفرد الجبائي بموقف خاص في نطاق هذا الرأى فهو يقول "ان الله متكلم بكلام يخلقـه لا فـي محـل والكلام أصوات وحروف ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكـلام ، والله يحدث فى نفس قارئ القرآن كلاما أثناء القرأة ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة" .

ويجمل الشهرستاني آراء الجبائي وردوده على أبنـه فـي عبارات مركزة منها / مخالفته لأبنه فى القول بالأحوال ، فقد ذهب الجبائي إلى أن الله عالم بذاته ، قادر بذاته حي بذاته ، ومعنى هذا أن كونه عالما لا يقتضى وجود صفة العلم الزائدة على وجود الذات ، بينما يقول ابنـه ابـو هاشم أن صفة العلم غير صفة الوجود للذات ، ويسـميها "حـالا" فالأحوال عندأبي هاشم هي الصفات عند الجبائي ، وهي تدرك مع الـذات، فكـون العالم عالمـان صفة غير ذاته وغير أنه موجود ،وينطبق هـذا أيضا علـى صفتي القدرة والحياة اذ المفهوم من الحال غير المفهوم من الـذات

[٢١] البغدادى – أصول الدين – ص١٩ .

ولكن ثمت اتصالا بينهما . ويرى الجبائى أن القول بالأحوال يفضى إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية والوجـودلا يرجع الا إلى اللفظ المجرد وأما عند مثبتى الاحوال كأبى هاشم فهو حالة لا فرق فيها بين الوجود والعدم .

ومن اقواله فى الصلاح والاصلح :

أن الله لا يعلم أصلح مما يفعل لأنه لو علمه لفعله ، لأنه يخلى بين عباده وبين الاصلح ، والاصلح هو الاجود فى العاقبة ، والافعال يجب ان ينظر اليها من ناحية غايتها .

وفى اللطف :-

قوله أن من يعلم الله دون لطف أحق بالثواب الاعظم من علمه الله مع وجود اللطف منه . أما ابنه فقد قال بالتساوى فى الحالين ، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف .

وفى العوض والتفضل والثواب :-

قوله : أنه لا يجب على الله شيء لعباده فى الدنيا اذا لم يكلفهم عقلا وشرعا ، فأما اذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم، واجتناب القبائح ،

وخلق فهم مع ذلك الشهوة للقبيح والنفور من الحسن والميل للأخلاق الذميمة، فانه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيها القدرة والاستطاعة على دحض القبيح والذميم من الفعال والوقوف على الاصلح منها .

ومن آرائه أيضا : نفى امكان رؤية الله ، واثبات ارادة الله حادثة لا فى محل ، وقوله بأستحالة بعث الاجسام بعد تفرقها بالموت ، فلا يكون النشور بعد الموت الا للأرواح فقط .

وقوله بأن للعبد خلقا وإبداعا . والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع كلها اليه استقلالا واستبدادا ، وأما الاستطاعة فهى قبل الفعل وهى قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح ، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن تكون سلامة النية وصحة الجوارح فحسب .

وقوله أيضا : أن الإيمان اجتماع خصال الخير للمؤمن ، وأن الحسن والقبيح تجب معرفتهما قبل ورود الشرع ، اما الشريعة النبوية فهى فى راية الطاف الهية ، ومع ذلك فأن الحكيم يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصى ،وولكن تحديد ذلك بزمان معين أنما يعرف بالسمع .

وعلى الجملة فإن آراء الجبائى وان كانت تخالف فى تفضيلاتها آراء شيوخ الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الأولى والثانية ، فضلا عن اختلافهما مع أراء ابنه هاشم ، الا أنها لا تخرج فى مجملها عن الاطار العام لمذهب الاعتزال فى خطوطه الكبرى . [٢٢]

---

[٢٢] لمزيد من التفاصيل راجع :

(أ) دكتور عبد الكريم عثمان شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار المعتزلى .

(ب) الاشعرى – مقالات جـ٢ – ط القاهرة ١٩٦٣ .

(ت) الشهرستانى – الملل والنحل – جـ٢ تحقيق الوكيل – ط الحلبى .

(ث) البغدادى – الفرق بين الفرق – تحقيق محى الدين عبد الحميد ط الحلبى .

الفصل الثانى

مذهـــب الاشـــاعرة

تمهيد :-

ينتسب هذا المذهب إلى الامام ابى الحسن الاشعرى ولد عام ٢٦٠ أو عام ٢٧٠هـ وهو وان نشأ فى احضان المذهب الاعتزالى - اذ لزم شيخه الجبائى فى البصَرة فتلقى عنه أصول هذا المذهب ، ولكنه لم يلبث ان أعلن على الملاء تحوله عن آراء المعتزلة عام ٣٠٠ .

ولعل الاشعرى قد ادرك مدى ما يحيط بالعقيدة الاسلامية من اخطارنظرا لغلو المعتزلة فى التأويل ، والتعطيل للصفات او محاولة تغليب جانب العقل على النقل لذلك أزمع الدفاع عن عقيدة اهل السنة والسلف الصالح لكى يحفظ على المسلمين إيمانهم الظاهرى بالعقيدة ، دون تأويل عقلى أو غيره.

وقدأجمع بعض المؤرخين أنه جرت بين الاشعرى واستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت ... وأن هذه المناقشة ايقظت ذهن الاشعرى ودفعت به إلى الانفصال عن استاذه والتحول عن مذهب الاعتزال .

وتتضمن هذه المناقشة سؤال موجه من الامام ابى الحسن الاشعرى إلى استاذه المعتزلى أبو على الجبائى ... عن حال اخوه ثلاثة

بعدالموت : أحدهم يارتقى ، والثانى فاسق شقى ... والثالث طفل ضغير ... فأجاب ابو على الجبائى : أما الزاهد فهو فى الدرجات ، والكافر فى الدركات ... أما الضغير فهو اهل السلامه .. فسأله الاشعرى : هل يؤذن للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد التقى،فأجاب الجبائى بأستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعته ،اما الصغير فلا طاعات له، فاحتج الاشعرى قائلا عن الصغير ، أن التقصير ليس منه وأن الله تعالى لم يبلغه ولم يقدره على طاعته ... ويرد الجبائى قائلا أن الله تعالى يقول له (اى للصغير) كنت أعلم انك لو بقيت لعصيت - وصرت مستحقا للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك .

فقال الأشعرى... فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين - كما علمت حالة فقدعلمت حالى، فلم راعيت مصلحته دونى ؟ فرد عليه الجبائى قائلا "أنك مجنون" [٢٣].

وهذا يعنى ان الجبائى المعتزلى فشل فى اقناع تلميذه أبو الحسن الاشعرى فى هذه المسالة ، الأمر الذى أدى إلى التشكيك فى المذهب العقلى الاعتزالى . فأعلن الاشعرى برائته من هذا المذهب فى مسجد البصرة وقال كنت اقول بخلق القرآن وان الله تعالى لا تراه

[٢٣] المصدر السابق ص ٢٠٠.

الأبصار وأن أفعال الشر أنا فاعلها - فانا تائب مقلع . معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم .

وعلى هذا فان هذه المسائل أو المشكلات الكلامية هى التى كانت سائدة فى عصر الاشعرى ومدرسته .

لذلك فأن رفض الاشعرى لمنهج الاعتزال فى هذه المسائل الكلامية او الاعتقادية يشكل جبهة مضادة كذلك محاولة تدعيم منهج أهل السنةواستمرار لعلم الكلام السلفى السنى - الذى كان قد بدأ فى المدرسة الكلامية وفى مدرسة التصوف السنى عند الحارث - المحاسبى والجنيد شيخ الطائفة فى عام ٢٤٣ ، ٢٩٧هـ .

ومن الجدير بالذكر أن فريقا من الحنابلة قد تعصبوا فيما بعد ضد موقف الاشعرى الكلامى متهمين الاشعرى أو المذهب الاشعرى بأنه مازال على منهج أهل الاعتزال العقلى والتأويل المجازى للنصوص ... وقد عبر عن هذه النزعة المضادة الإمام تقى الدين ابن تيمية فيما بعد عام ٧٢٨هـ . ممثل المذهب السنى السلفى بجوانبه المختلفة .

وبدون أن نسترسل فى هذه الناحية حتى لا نخرج عن نطاق دراستنا فأننا نركز على المذهب الاشعرى وأهم شخصياته ومناهجه والموضوعات التى بحثها هؤلاء بإيجاز شديد .

أولا :- مذهب الأشاعرة فى الصفات :-

فيما يتعلق بمذهب الاشاعرة فأنهم تناولوا المشكلات الكلامية والتى كانت سائدة عند المعتزلة ولكن بمنهج جديد . فيه الجمع بين العقل والنقل مع تفضيل النقل ، وفيما يتعلق بمسالة الصفات يرى الاشاعرة ان الذات الآلهية قديمة أبدية بسيطة - غير مشابهة للحوادث - ورفضوا التشبيه أو التجسيم ولكنهم أثبتوا لله تعالى الصفات المعنوية ... ولكنهم لم يذهبوا فى التنزيه الآلهى إلى حدالوقوع فى التعطيل كما وقع المعتزلة - بل التزموا حدود السلف الصالح فى التنزيه - فقالوا ان الله تعالى عالما بعلم لا كالعلوم ، وقادر بقدرة لا كالقدرة ... الخ اى أن صفات الله تعالى غير صفات الانسان أو المخلوقات وهذه الصفات الآلهية قديمة - وقد ردوها إلى سبع صفات هى : القدرة اللامتناهية ولا يحدها شىء والعلم والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام - كذلك الاسماء المشتقة منها قديمة ايضا مثل : القادر ، العالم . الحى ، المريد ،السميع ،

البصير . أما صفات الأفعال لله تعالى : كالخالق ، الرازق ، المعز ، المذل فهى غير قديمة فى نظرهم [٢٤] .

لذلك فهم يميزون بين ثلاث أنواع من الصفات الالهية ... صفات الذات وصفات الافعال ... والصفات الخيرية.

فالصفات الذاتية قديمة . لأنها لو كانت حادثة لأحداثها الله تعالى فى ذاته وهذامحال لأنه ليس محلا للحوادث ، ومن المحال أيضا أن يحدث الله تعالى صفاته فى غير ذاته ..... ويبقى أحتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا أيضا محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف ، وعلى هذا فصفات الله تعالى قديمة فى ذاته وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير متباينةلبعضها الآخر ولا هى مغايرة لذات الله تعالى .

أما الصفات الخيرية كالأستواء - واليد - واليمين - واليدان وغير ذلك مما وردت به النصوص القرآنية الشريفة فهى صفات يجب تأويلها على المجاز العقلى وفى ذلك اقتراب من مذهب المعتزلة العقلى حيث أن مثل هذه الصفات ... حسية تشبيهة ولكنها تؤول بما يليق بذات الله تعالى وتنزيهه .

---

[٢٤] الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد ص٢٥ جـ١ الجندى ١٩٧٣م .

وفيما يتعلق بصفة الكلام الآلهـى .... والتى اختلف بشأنها علماء الكلام من المعتزلة والاشعرية وأهل السلف - نجد ان الاشاعرة حاولوا التفريق بين نوعين من الكلام : الكلام النفسى الذى يجول فـى النفس - والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسى والدليل غير المدلول .

فكلام الله تعالى النفس قديم - والقرآن الكريم كذلك قديم ، أما الحروف والاصوات المقرؤة - التى هى دلالة الكلام النفسى والتى هى فعل القائل فهى مخلوقة [٢٥] . وذان فكلام الله تعالى على راى الاشاعرة - قديم غير حادث ولا مبتدع أما الحروف فهى مثل الاجسام والالوان - والاصوات وسائر ما يتضمنه العالم من أشياء فهى مبتدعة مخترعة أى أنها قد احدثت فى حدود الزمان ولا يعنى خلق اللفظ أنه من عند الرسول - بل هو من عند الله تعالى ، ولكـن خلـق لفظ القرآن حدث قبل الوحى فى الأزل السحيق حيث تلى على الملائكة والملاء الأعلى ثم تـنزل بعد ذلك جبريل عليه السلام .

وفيما تيعلق بالصفات الخيرية - أو صفات التشبيه - فأن الاشاعرة كما ذكرنا سابقا تأولوها على المجاز العقلى يقصد التنزيه المطلـق لله تعالى عن المشابهه أو المماثلة أو التجسيم ... مثل المعتزلة - ولكنهم

[٢٥] يراجع المصدر السابق .

أثبتوها حقيقة لله تعالى كما أثبتها لنفسه تعالى ... اذ قال تعالى "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" .

"وفيما يتعلق بمسألة رؤية الله تعالى فى الآخرة فأثبتوها لكنهم لم يقبلوا هذه الرؤية بالصورة الانسانية بل قالوا : رؤية بلا حلول - أو اتحاد ولا حدود ولا تكييف كما يرانا الله سبحانه وتعالى كذلك كما ورد بشأنها الشرع والسنة الشريفة .

وكذلك تأولوا وجه الله تعالى - بأنه اشارة إلى نفسه تعالى ويد الله تعالى : نشير إلى قدرته - وعين الله تعالى أشارة إلى رؤيته للأشياء واحاطته بها جميعا - كذلك الاستواء ليس بجسم ولا بعرض اذ لا يستقر على الجسم الا الجسم وقالوا :كان ولا مكان فخلق العرش والكرسى ولم يحتج إلى مكان وهو سبحانه وتعالى بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه .

كذلك نفى الاشاعرة - الجهة عند الله تعالى وتأولوا الآيات - الواردة فى ذلك حتى لا تلزم الله تعالى صفة المكانية التى هى من صفات الأجسام .

ثانيا :- موقف الاشاعرة من خلق العالم :

واذا حاولنا التعرف على موقف الاشاعرة الكلامى من "خلق العالم" والتدليل على حدوثه وذلك باستخدام نظرية الجواهر والاغراض كذلك دحض فكرة العليه يذهب الاشعرى ...إلى أن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر واعراض ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون الأعراض أو الاعراض بدون جواهر وكانت الاعراض متغيرة والمتغير حادث ... لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضا حادثة ، واذن فالأجسام وهى مؤلفة من الجواهر والاعراض حادثة مخلوقة . ومن ثم فان العالم مخلوق محدث .

أما الإمام البقلانى ... تلميذ الاشعرى ... صاغ مذهب الاشاعرة فى صورة مذهب ذرى .. يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها (أى اجزاء لا تتجزأ) خلقت من العدم ..... وصور هذه الذرات أو الجواهر من العقل واذا انفصلت هذه الصور عن الجواهر فأنها تتلاشى أى تعدم ... اذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها .. فالعرض لا يبقى زمانين . والزمان كذلك مؤلف من ذرات هى آنات منفصلة - والله تعالى هو الذى يخلق هذه الجواهر واعراضها وهو الذى يفعل فعلا مباشرا فيها - فهو علة المتغيرات التى تطرأعليها وليس هناك أى

علل ثانوية - حيث أنه لا توجد قوانين للطبيعة ... مثال ذلك : النار لا تحدث الاحراق اذ ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار .

ولكن الله تعالى يخلق هذا - الأحتراق - أو الاحراق حين تتصل النار بالخشب.

ففعل الاحراق اثر مباشر لله تعالى - وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الآلهى .

وعلى ذلك فأن أدلة الاشاعرة وبراهينهم فى حدوث الأشياء والعالم واستخداماتهم للنظرية الذرية - أو الجزأ الذى لا يتجزأ - تدل على أنهم حطموا مبدأ الضرورة والمعقولية فى الطبيعة - فالأشاعرة اذن أنكروا مبدأ العلية - وهو عند الغزالى يرد إلى مبدأ العادة والتكرار وقد تأثر دافيد هيوم بهذه النظرية عند الغزالى .

ثالثا :- نظرية الفعل الانسانى عند الاشاعرة :-

فهى (نظرية الكسب) وقد أختلف الاشاعرة فى ذلك مع المعتزلة أيضا .

لقد رفض الاشاعرة مبدأ "الجبر" وموقف الجبرية القائلين بأن الله تعالى خلق أفعال العباد . كذلك موقف السلفية الذى يقترب من هذا الموقف كذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم - لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلف من الحركات والانسان الذى لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة فهو ليس فاعلها بل أن فاعلها هو الله تعالى .

والحق عندهم : أن الأفعال تتم بالمشاركة بين الله تعالى وعباده لأن العبد هو المحتاج إلى الله تعالى والى امداده بالعون فى أفعاله لذلك فالفعل ينسب إلى الله تعالى والى العبد .

وعلى ذلك قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة أوجه أو اعتبارات عقلية :

"١" اتقان الفعل واحكامه .

"٢" القدرة على تنفيذه - أى الاستطاعة .

"٣" الأرادة التى تختار واحد من الممكنات .

فالله تعالى له إتقان الفعل والاستطاعة - لأن القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الانسان لأنها قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل . كذلك لا يمكن اجتماع مؤثرين في واحد وهذا محال .

أما الارادة : هي التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض أي الأختيار لواحد من الممكنات - فهي للعبد .

أتقان الفعل والاستطاعة - خلقا وإيجادا واختراعا وهما لله تعالى - أما عمل العبد أي الإرادة - فهي الكسب بالنسبة له .

وعلى ذلك : فالأنسان يكسب أفعاله مصدقا للآية "كل امرىء بما كسب رهين"

فالله يخلق في العبد الفعل والاستطاعة والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجه أما إلى فعل الخير ، أوالى فعل الشر . فيكتسب بذلك العبد اما ثوابا وأما عقابا. وهكذا يكون التكليف الشرعي بحيث يتحمل الانسان تبعة أو مسئولية عمله من حيث أن له حرية واختيار .

ولا شك أن الاشاعرة بذلك قد وقفوا موقفا وسطا بين الجبرية.القائلين بأن الانسان مجبر على أفعاله ... وبين موقف القدرية من المعتزلة والقائلين بأن الانسان هو الخالق لأفعاله .. وحاولوا بقدر الامكان

في جميع المسائل الأصولية والفقهية أو الكلامية او يوفقوا بين المعقول والمنقول ... أو بين العقل وبين الشرع وهذه سمة المنهج الكلامي عند أئمة الاشاعرة ابتداء من أمام الهدى أبي الحسن الاشعري أمام أهل السنة وحتى الطبقات المتأخرة منهم .

ولعل شخصيات عظيمة وقوية ظهرت في المذهب الاشعري وحملت رايته بعد ما أفل نجم مذهب الاعتزال ... وحتى العصور الحديثة ... عندما ظهرت حركات... أحياء المذاهب وانبعاثة من جديد .

هذا : وقد كان من أئمة هذا المذهب الإمام الباقلاني ت ٤٠٣هـ والإمام أبو المعالي الجويني - امام الحرمين الشريفين عام ٤٧٨هـ كذلك حجة الأسلام أبو حامد الغزالي ت عام ٥٠٥هـ . كذلك كانت لمذهب الاشاعرة اثر في المغرب العربي في مدرسة أبن تومرت تلميذ الغزالي ت عام ٥٢٤هـ والشهرستاني ت ٥٤٨ هـ وغيرهم [٢٦] .

وكلمة أخيرة فأنه في القرون المتأخرة نلاحظ امتزاج المذهب بعض الانظار الفلسفية والكلامية سواء عند الغزالي - أو الفخر الرازي ت عام ٦٠٦ ولكن هذا لم يقلل من قيمة مذهب الاشاعرة كمعبر عن عظمة المذهب السني الكلامي .

[٢٦] المصادر السابقة - كذلك يراجع د. أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي ص٢٥٣-٢١٤

الفصل الثالث

الأصول الكلامية فى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب

بمقارنة المذاهب الأخرى

تمهيد منهجى

هذا بحث تركيبى نتناول فيه بالتحليل والنقد الأصول الكلامية فى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب [٢٧] السلفية ، تلك المدرسة التى عاصرت أعنف تيارات الفكر الاسلامى فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، مثل القدرية ، والجهمية، والمعتزاة ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعة ، وبذلك اثبتت مكانتها كأول مدرسة أصولية كلامية بين مذاهب كبار الأئمة وأهل الحديث .

ولعل أكبر الشخصيات التى تمثل هذه المدرسة وأصولها الكلامية : عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان المتوفى بعد عام ٢٤٠هـ ، وتلامذته أبو العباس القلانى [٢٨] ، والحارث بن اسد المحاسبى [٢٩]. وقد تابعهم شخصيات أخرى كان لها أثرها فى مجال الفكر الاصولى الاسلامى ، وقد

---

[٢٧] هو ابن سعيد أو ابن محمد ابن كلاب أحد أئمة المتكلمين من آهل السنة وتوفى بعد عام ٣٤٠هـ | ٨٥٥م بقليل - كما فى طبقات الشافعية (حـ٢ - ٥١) .

[٢٨] هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانس ، توفى فى الثلث الأول من القرن الرابع ، أى فى حدود سنة ٣٣٥هـ | ٩٣٠ كما أورد ابن عساكر (من التبين فى كذب المفترى عليه ص٣٩٨ .

[٢٩] ولد المحاسبى فى البصرة بالعراق وكان من أعلام الكلام والتصوف الاسلامى وتوفى فى بغداد عام (٢٤٣هـ | ٨٥٧م) .

ظهر أثر ابن كلاب وتلاميذه فى مدرسة أهل السنة ثم الاشاعرة بأعتراف كبار المؤرخين والباحثين [٣٠].

واذا كان ابن كلاب واتباعه ناقشوا قضايا العقيدة مثل : قضية الذات والصفات ، والكلام الإلهى ، والأمر والنهى والخير والارادة وكذلك قضية الإيمان . ومشكلة الاستثناء فى الإيمان ......فأنهم ناقشواها على حجج وأصول كلامية ، فأيدوا نظرياتهم وأرائهم ببراهين عقلية تتفق مع أصول الكتاب والسنة وربما دفعهم إلى ذلك ما كان يشغل دوائر الفكر الاسلامى من صراع حول بعض المفاهيم ، كذلك مقارنة تلك المذاهب الناشزة عن منهج أهل السنة وكبار الأئمة وأهل الحديث .

وربما كان الدافع وراء أختيار الموضوع كمادة للبحث عده أمور منها .

أولا : أن البحث فى هذا الموضوع يكشف لأول مرة عن جوانب أصلية وهامة فى مدرسة عبدالله بن كلاب وصلتها بالممذاهب الكلامية، كالأشعرية والماتريدية ، والأئمة من الفقهاء ، وأهل الحديث ، اذ أن ابن كلاب بحث قضايا هامة فى أصول العقيدة الاسلامية مثل قضية الذات والصفات الإلهية ، ومشكلة الكلام الإنهــى ، وخلـق القرآن

---

[٣٠] على سبيل المثال : الإمام ابن تيمية المتوفى عام (٧٢٩هـ | ١٣٢٩م.) .

وكذلك قضية الإيمان ووجوب الاستثناء فى الإيمان ، واختلاف المذاهب الاسلامية فى ذلك .

ثانيا : يعالج هذا البحث عوامل التأثير والتأثر بين ابن كلاب وغيره [٣١] بالإضافة إلى موقف ابن كلاب واتباعه من مذاهب الجهمية والمعتزلة والخوارج وغيرهم ويثبت كذلك دفاعه المجيد عن مذهب السلف الصالح من أهل السنة وتعرفه لمبادئهم وقضاياهم التى ناظروا فيها المذاهب الآخرى .

ثالثا : يحاول الباحث ان يثبت مكانه عبد الله بن سعيد بن كلاب فى تاريخ الفكر الاسلامى كمؤسس لأول مدرسة كلامية تسير على منهج أهل السنة والجماعة، تقف جنبا إلى جنب مع مدرسة أئمة أصول الفقه فى تايبد العقائد الاسلامية والدفاع عنها ضد تيارات الخوارج والشيعة والمعتزلة وتؤكد دعائم الاسلام القوية على أصول وحجج عقلية أو كلامية . فهى بحق أول مدرسة استخدمت منهج الكلام الصحيح والذى طوره وأضاف اليه علماء الاشاعرة والماتريدية من أهل السنة فيما بعد .

---

[٣١] مثل أئمة السلف والحديث . ومتكلمى الاشاعرة والماتريدية .

وقد شهد الإمام السلفى المتأخر تقى الدين بن تيمية بأهمية هذه المدرسة وأثرها فى تاريخ الفكر الاسلامى ، وكان يمتدح ابن كلاب واتباعه فى كل المناسبات التى يتعرض فيها لمناقشه قضية من قضايا العقائد الأصولية - بل كان يضعه أحيانا صنوا لأحمد ابن حنبل ت (٢٤١هـ / ٨٥٦)م فى نصرة عقائد السلف وتأييدها .

رابعا : اذا كان بعض الباحثين [٣٢] قد أشار إلى مكانة ابن كلاب ومدرسته فى تاريخ الفكر الاسلامى ، الا أنه قد تناول هذا الموضوع من الناحية التاريخية ، كذلك طريقة المعالجة كانت فى حاجة إلى مزيد من التحليل والنقد وبالإضافة إلى إغفالهم بعض المصادر الهامة التى تظهر جوانب اساسية فى مذهب ابن كلاب الكلامى [٣٣] .

---

[٣٢] دكتور على سامى النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - حـ١ - ط دار المعارف سنة ١٩٨٢م .

[٣٣] جدير بالذكر أن الدكتورة فوقية حسين محمود أشارت إلى مكانة هذه المدرسة إذ تقول (فى مجال العقائد ظهر أيام الاعتزالى من كان على موقف أهل السنة من العقائد ، ولكن لم يمتنع عن تقديم أدلة وبراهين عقلية لتثبيتها بصفة لاحقة على النصوص المنزلة ومن هؤلاء . ابن كلاب ت حوالى (٢٥٠هـ | ٨٦٤م) والمحاسبى (ت عام ٢٤٣هـ | ٨٥٧م) والقلانس (ت ٣٠٨هـ | ٩٢٠م) .

نظرنا - مقدمة تحقيق الابانه (ص٣٦) . للباحثة .

هذه هى الأمور التى دفعتنى إلى الكتابة فى هذا الموضوع وسوف أحاول أن أظهره فى ثنايا هذا البحث حيث أتناول بالعرض :

أولا : فكرة موجزة عن قواعد المنهج عند أئمة السلف وأصولهم الكلامية :

ثانيا : مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب وصلتها بالمدارس الأخرى :

ثالثا : آراء ابن كلاب فى الصفات الكلامية .

رابعا : موقف ابن كلاب فى مسألة الكلام الآلهى (القرآن الكريم قديم أم حادث؟) .

خامسا : الأمر والنهى والخير والارادة:

سادسا : مسألة الإيمان بين ابن كلاب والمذاهب الأخرى :

سابعا : موقف ابن كلاب فى قضية الاستثناء بمقارنة المذاهب الأخرى .

أولا : ـ فكرة موجزة عن قواعد المنهج عند أئمة السلف واصولهم الكلامية :

لا شك انم وضوع البحث يتيح لنا فرصة الاشارة إلى قواعد المنهج عند أئمة السلف وما ظهر عندهم من أصول كلامية ، فقد عاصر كبار الأئمة من السلف الصالح التيارات الجهيمية والاعتزالية وتيارات الخوارج والمرجئة ، وكانت لهم مواقف حاسمة بشانها والرد عليها . بالأدلة النقلية والبراهين العقلية . بل أن كبار الباحثين والمؤرخين [٣٤] يؤكدون أن كبار الأئمة كابى حنيفة [٣٥] والإمام الشافعى [٣٦] . وضعوا أصول علم الكلام السنى . وان كانوا قد كرهوا الكلام والمشتغلين به نم الجهمية أو المعتزلة ، وما كان يروجهالخوارج لعقائدهم فى المجتمع الاسلامى .

[٣٤] مثل البغدادى فى الفرق بين الفرق ص٣٢ . حيث أشار إلى إن أبا حنيفة أو ل متكلم من الفقهاء . كذلك ابن النديم . فى كتابه. الفهرست إذ يذكر أن لأبى حنيفة كتاب فى الرد على القدرية .

[٣٥] الإمام أبو حنيفة النعمان المتوفى فى عام ١٥٠هـ | ٧٦٧م .

[٣٦] الإمام محمد ابن أدريس الشافعى (المتوفى عام ٢٠٤هـ | ٨٢٠م) وقد ذكر عنه البغدادى فى الفرق بين الفرق أنه المتكلم الثانى بعد أبى حنيفة وان له كتابين : أحدهما فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى فى الرد على أهل الأهواء ص٣٢١ .

ويذهب المؤرخون وعلماء المذاهب إلى تحديد المراد من مصطلح السلف فيقولون أن المراد تاريخيا بالسلف هم الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة إلى ، فأصبح مذهب السلف علما على ماكان عليه هؤلاء ومن تبعهم من الأئمة، كالائمة الأربعة وسفيان الثورى (ت عام ١٦١هـ / وسفيان ابن عيينه والليث بن سعد ، وعبد الله بن مبارك ، والبخارى ت٢٥٦هـ / ٨٧١م ومسلم ، وسائر أصحاب السنن ، الذين اتبعوا طريق الأوائل جيلا بعد جيل ، دون من وصف بالبدعة كالخوارج والشيعةوالمرجئة والقدرية والمعتزلة وغيرهم [٣٧] . هذا وقداصبح هذا المصطلح بطلق على هؤلاء لتمييزهم فى مقابل المذاهب الأخرى .

ومن الجدير بالذكر أن الإمام تقى الدين بن تيمية المتوفى عام (٧٢٨هـ / ١٣٢٩م) خير معبر عن مذهب السلف فى الفترة المتأخرة .... فنصر أهل السنة ، كان له باع طويل بمعرفة أصول المذاهب المختلفة وكانت له عناية كبيرة بمذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب واتباعه ، ووضعه فى عداد أهل السنة من الأصوليين ، وإن كان ينتقده أحيانا الا أنه كان يضعه صنوا لأحمد ابن حنبل [٣٨] .

---

[٣٧] دكتور . مصطفى حلمى -قواعد المنهج السلفى ص٣٥ ط دار الانصار ١٩٧٦م . نقلا عن ابن حجر -العقائد السلفية جـ١ .

[٣٨] الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل المتوفى عام ٢٤١هـ | ٨٥٦م .

وقد أشار الباحثون وعلماء المذاهب إلى قواعد المنهج عند علماء السلف وهو أنهم اتخذوا الأوائل قدوة فى النظر والعمل . فالقرآن والحديث أولا ، ثم الإقتداء بالصحابة لأن الوحى كان ينزل بين اظهرهم فكانوا أعلم بتأويله من اهل العصور التالية ،وكانوا مؤتلفين فى اصول الدين ، ولم يفترقوا فيه ، ولم يظهر فيه بدعة [٣٩] .

وعلى ذلك فأن منهج السلف يقوم على أصول الكتاب والسنة وإتخاذ الرسول صلى اله عليه وسلم والصحابة قدوة فىالتشريع والتطبيق . وإخضاع العقل لمقتضيات الشرع دون الإخلال بأركانه بالتأويل أو التحريف أو إرضاء لنزعة معينة وقد ذكر ابن تيميه فى كتابه نقض المنطق أن السلف أثبتوا صفات الله تعالى واسمائه من غير زيادة أو نقصان فيها وأقروها كما جاءت فى كتاب الله تعالى وعلى لسان الرسول صلى الله عليه وسلم وردوا علمها إلى قائلها بدون تأويل لها بما يخالف ظاهرها ، بدون تشبيه بصفات المخلوقات [٤٠] .

وجدير بالذكر أيضا أن القرآن الكريم نهى المسلمين عن الجدل فى الدين حتى لا يفترقوا فيه هناك آيات كثيرة نذكر منها قوله تعالى :

---

[٣٩] المصدر السابق ص٣٥ وما بعدها .

[٤٠] نفس المصدر – ص٣٦ وما بعدها .

شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الذين ولا تتفرقوا فيه" سورة الشورى (٢١ ، ١٣) .

كذلك نهى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين عن الجدل حول العقائد وذكر ذلك مؤرخو المذاهب والطبقات كذلك أصحاب الحديث . فيذكر الدكتور عبد الحليم محمود أن أبا سعيد الخدرى[٤١] روى كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتذاكر ، ينذرع هذا بأية ، فخرج علينا الرسول كأنما يقف فى وجهه حب الرمان فقال : يا

[٤١] هذا الحديث رواها الطبرانى فى الكبير والأوسط والبراز ، وعن أنس مثله ، وقد روى فى معناه كثير من الأحاديث فيها من الطول والقصر - وقد ورد فى صحيح البخارى ـحـ١ : ٤) أحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم : قوله لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا سبرا ، وذراعا ذراعا حتى ولو دخلوا حجر ضب تبعتموهم وبحاشية السندى . معنى قوله صلى الله عليه وسلم ، سنن من كان قبلكم - أى طريقتهم ، ويقصد بذلك الجدل حول العقائد . والسندى هو : أبو الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادى السندى يتسب لقرية من بلاد السند ، وقد درس بالحرم الشريف وأشتهر بالفضل والذكاء ، والصلاح وتوفى بالمدينة عام ١١٣٨هـ .

هؤلاء أبهذا بعثتم ؟ أم بهذا أمرتم فلا ترجعوا كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض [٤٢] .

وإذا أرادنا أن نشير إلى موقف الأئمة من علم الكلام .... فانهم قد نهوا عن الخوض فى الكلام ومشكلاته - لأن ذلك أدى إلى الجدل فى الدين وتذكر بعض أقوالهم فى ذم الكلام - والمشتغلين به قال الإمام مالك لا تجوز شهادة اهل البدع والأهواء ، وقال بعض أصحابه أنه اراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا ، وقال الإمام أحمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا نكاد نرى أحد نظر فى الكلام الا وفى قلبه غل [٤٣] . يقصد كلام البدعة .

على ذلك فأن أئمة السلف نظروا إلى طريقة المذاهب الكلامية نظرة تتسم بالريبة ولكن ليس معنى ذلك أنهم رفضوا كل نظر عقلى ، فقد اشتهر عنهم الاجتهاد فى استنباط أصول الأحكام وتطبيق منهج القياس على كثير من قضايا الشرع ، ويعتبر ابو حنيفة والشافعى من كبار أئمة الاجتهاد الإسلامى .

---

[٤٢] راجعنا فى ذلك : دكتور عبد الحليم محمود - التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ٨٧ ط دار المعارف ١٩٨٤ - كذلك ابن سعد - الطبقات الكبرى ط ليدن - ١٩٢٥م كذلك - دكتور محمد يوسف موسى القرآن والفلسفة ص ٣٣ دار المعارف ١٩٨٢ .

[٤٣] دكتور عبد الحليم محمود - المصدر السابق - ص ٩٣ - ص ٩٤ .

وفيما يذكره المؤرخون أن أبا حنيفة والشافعي كانت لديهما أصول كلامية حيث وضعوا أصول مدرسة علماء أهل السنة من المتكلمين : ويمكن أن نعتبر ابن كلاب واتباعه من الاشعرية والماتريدية امتدادا حقيقيا لأصول مدرسة الأئمة في الاجتهاد والاستدلال العقلي على أصول العقيدة وأثباتها .

وذكر بعض الباحثين أنه تعزى اليهم كتب وآراء كلامية ينبغي ان تؤخذ بشيء من التحفظ مع كونهم أئمة مشرعين وفقهاء قبل ان يكونوا جدليين متكلمين [44] (أستدراك [45]) .

وليس معنى ذلك أنهم أشتغلوا بعلم الكلام ، بل كانت لهم كتب في الرد على أهل الأهواء والقدرية والمعتزلة وغيرهم وأيدوا آرائهم بحجج عقلية لا تخرج ولا تختلف مع الأصول الاسلامية ويضاف إلى ذلك أن كبار الأئمة كانت لهم نظرة عقلية فكرية ولا يمكن ان ننكر ذلك

---

[44] دكتور إبراهيم بيومي مدكور – ف الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه حـ٢ ص٣١ ط دار المعارف ١٩٨٣ .

[45] استدراك (فالأمام أبو حنيفة وقد عد الجد الأكبر للماتريدية اجر على لسانهما هو في الغالب من صنع قرون متأخرة مثلما نسب إليه بأنه قال أن الله تعالى ماهيه – ويقول الشهرستاني عن ضرار بن عمرو، وحفص الفرد أنهما أثبتا لله تعالى ماهيه لا يعلمها وجماعة من أصحابه –ونظرنا الملل والنحل – حـ١ ص٩٠ –ص٩١ .

وهو ما يتضح من خلال مناقشتهم للقضايا التى كانت محلا للنظو بين المذاهب الكلامية مثل : الصفات والذات ، مشكلة القرآن الكريم أو الكلام الآلهى ، كذلك حقيقة الإيمان ومعناه وجواز الاستثناء : كأن يقول الرجل انا مؤمن إن شاء الله كذلك مشكلة الإرادة الإنسانية وتفسير الآيات المتشابهات .... وقد أضطروا فى بعض الأحيان إلى أنزال ظواهر النصوص على معانى عقلية عندما أتضح لهم أستحالة أجرائها على الظاهر كما سنجد ذلك عند الإمام أحمد بن حنبل .

ويمكن ان نشير بأختصار إلى هذه الأصول الكلامية عند كبار الأئمة كارهاصات أولى لمدرسة وآراء ابن كلاب وأتباعه من الاشعرية واهل السنة .

لقد أشار البغدادى إلى ان أبا حنيفة النعمان (١٥٠هـ - ٧٦٧م) أول متكلم من الفقهاء ، وأثبت له رسالة فى نصرة قوة أهل السنة ان الأستطاعة مع الفعل كذلك ينسب اليه كتابالفقه الأكبر فى عقائدأهل السنة [٤٦] . ويضيف ابن النديم كتابا آخر لأبى حنيفة فى الرد على القدرية[٤٧] . وقد اشارالباحثون إلى أن أبا حنيفة وضع أصول أول مدرسة

---

[٤٦] البغدادى -الفرق بين الفرق - ص٣٢ ط المعزف بمصر .

[٤٧] ابن النديم - الفهرست - ص٢٥٨ -الاستقامة بمصر .

كلامية سنية فى العراق تحارب الفرق المارقة وتدافع عن منهج أهل السنة [48] .

ويذكر الخطيب البغدادى ان أبا حنيفة كان ينظر فى علم الكلام حتى بلغ مبلغا يشار إليه فيه بالإصبع كذلك رأى كثير من علماء العصر الحديث أن أبا حنيفة يمثل بذلك أهل رأى والقياس فى عصره [49] .

وعلى ذلك فقد ناقش أبو حنيفة قضايا علم الكلام فى عصره وأثبت الأصول الإيمان ية فيها فقد تكلم فى الإرادة الإنسانية التى كانت من أهم المسائل فى عصره وكما أرى فقد أعلن المذهب الكسبى الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة ، ورأى أن الله تعالى لم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولا خلقه مؤمنا ولا كافرا ، فإذا آمن من بعد ذلك علمه مؤمنا فى حال إيمانه وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته وجميع أفعال العباد من الحركة والسلوك كسبهم على الحقيقة - والله تعالى خالقها وهى كلها بمشيئته ، وبعلمه وقضائه وقدره ، والطاعات

---

[48] دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - حـ١ ص٢٣٤ .

[49] دكتور محمد يوسف موسى - أبو حنيفة والقيم الإنسانية ص٤١ مكتبة النهضة - مصر بدون تاريخ .

كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته وبرضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته ، ولا برضائه ولا بأمره [٥٠] .

هذا هو مذهب الكسب الذى أعلنه الإمام الأعظم ولا شك أن هذه المسألة صارت بعد ذلك عقيدة متكلمى أهل السنة من الأشاعرة كذلك فأنه تناول مسألة الإيمان - بالتحليل على أنه إقرار وتصديق وأن الله تعالى يعلم حال المؤمن أو الكافر والعاصي وكل شىء بعلمه ... وهذه المسألة ناقشها ابن كلاب وأتباعه - على هذا المنهج لقد ناقش الإمام أبو حنيفة قضية الذات والصفات - مناقشة عقلية - فأثبت أن الله تعالى لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شىء من خلقه ، وهو شىء لا كالأشياء ويستند فى ذلك إلى الآية الكريمة فى قوله تعالى قل أى شىء أكبر شهادة قل الله سورة الأنعام (١٩) .

ويقصد بشىء هذا أنه تعالى موجود بذاته وصفاته ،الا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتا وصفة ، أو قد يعنى أنه تعالى شىء لا تدركه الأفهام أو العقول ، ومن الجدير بالذكر أن الامام أبا حنيفة هو أول من وضع الفروق الدقيقة بين صفات الذات وصفات الفعل فالصفات الذاتية

---

[٥٠] دكتور النشار -نشأة الفكر الفلسفى - جـ١ ص ٢٤٠ .

هى كل صفة يوصف الله تعالى بضدها وحدها بسبع صفات : وهى العلم والقدرة الارادة، الكلام الحياة والسمع البصر وهذه الصفات قديمة ، أما صفات الفعل فهى الصفات التى يوصف تعالى بضدها كالخالق الرازق ...... الخ ، وقد أعتبر كل من الصفات الذاتية وصفات الفعل قديمة فقال أن الله تعالى لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية [٥١]. ولا شك أننا سنجد أن ابن كلاب وأتباعه يتفقون فى بعض أصولهم مع الإمام أبى حنيفة .

وفيما يتعلق بالمتشبهات فقد أدلى أبو حنيفة ببعض الآراء الخاصة بالصفات الخبرية..... فأثبتها لله تعالى بلا كيف ، وتأولها على معان عقلية لنفى التشبيه ولذلك فقد رأى أن وجه الله ، وحق الله تعالى بعنينان الذات من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان وجه الله قد يراد به ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته والثواب والطاعة غير الله تعالى وعلى هذا لا يجوز الحلف بوجه الله ويحق الله بينما يذهب فى الفقه الأكبر إلى أن لله تعالى يداً ، ووجهاً ، ونفساً كما ذكر القرآن الكريم ، وهى صفات له بلا كيف ... ولا يقال أن يده قدرته فيه أبطال الصفة من صفات الله وهو قول

---

[٥١] المصدر السابق ص٢٣٦ .

القدرية وأهل الاعتزال . فيده تعالى صفته بلا كيف وغضبه صفته بلا كيف ورضاه صفته بلا كيف [52] .

والواضح مما سبق أن الإمام أبا حنيفة جمع بين الأتجاه العقلى والاتجاه السنى فأثبت الصفات الآلهية بلا كيف ، وأنزلها على معان عقلية وأتخذ هذا الموقف كرد فعل لتيارات التشبيه والتجسيم فى عصره وسوف نجد ابن كلاب وأتباعه ينهجون هذا المنهج فى بعض النواحى التى تتعلق ببحث الصفات الذاتية والخبرية، أما صفات الأفعال فأبن كلاب يثبت حدوثها لحدوث الموجودات ويختلف فى ذلك مع أبى حنيفة وسائر الأئمة وكذلك الماتريدية .

وفيما يتعلق بالإمام مالك المتوفى عام (١٧٩هـ / ٧٩٥م) كره الكلام والجدل، وكان يعلق أنه لا يتكلم الا بما تحته عمل . ونهى عن السؤال عن الكيف،وأثبت الصفات بلا كيف [53] .

والإمام الشافعى المتوفى عام (٢٠٤هـ / ٨٢٠م) كما يذكر البغدادى يعتبر المتكلم الثانى بعد أبى حنيفة [54] فقد تحدث فى الصفات

---

[52] البغدادى – الفرق بين الفرق ص١٢٦ .

[53] المصدر السابق ص٣٢١ .

[54] دكتور النشار – نشأة الفكر جـ١ ص٢٤٦.

وقال انها ليست أغيارا للذات . وأن القرآن الكريم غير مخلوق ويؤمن بالقضاء والقدر وأن الإيمان تصديق وعمل ويزيد وينقص وهو يختلف في ذلك مع ابن كلاب واتباعه ويعتبر الشافعي خير معبر عن روح الحضارة العقلية في الأسلام وسوف يتضح ذلك في الصفحات القادمة .

ولا شك أن الإمام أحمد بن حنبل المتوفى عام (٢٤١هـ / ٨٥٦م) لم يكن ممن خاض مجال الكلام ولكنه كان يهاجم التيارات الناشزة عن أصول أهل الكتاب والسنة، وقد عاصر أشد تيارات الأعتزال وعذب بسبب قولهم بفكرة خلق القرآن ولكن بمذهب الإمام احمد بن حنبل يمثل موقفين عنده .... الموقف الأول : يميل إلى أقصى درجات التشدد في الاستمساك بالظواهر - حيث رأى ضرورة تفسير القرآن بالقرآن تفسيرا حرفيا ، الا أنه رأى ضرورة تعديل هذه الطريقة فأضطر في بعض الأحيان إلى التأويل العقلي المجازي [٥٥] .

وقد أشار ابن تيمية إلى طريقة الإمام احمد في التمسك بالظواهر فذكر أن الطريقة السلفية تعني أن الآيات والأحاديث تمر كما جاءت ، لا تحريف فيها ، ولا يلحد فيها ، وقد تكلم الإمام احمد في

---

[٥٥] ولتر - م باتون - احمد بن حنبل و المحنة - ص ٢٥٤ - ص ٢٥٨ ترجمة عبد العزيز عبد الحق - ط دار الهلال - بدون تاريخ .

المتشابهات وبين معناها بما يخالف تأويل الجهمية وجرى بذلك على سنن الأئمة من قبله [٥٦] .

ومن الجدير بالذكر ان الإمام احمد بن حنبل صنف رسالته فى الرد على الزنادقة والجهمية حيث رد على داعويهم وفندها وأثبت فيه عقيدة أهل السنة فى أثبات الصفات الآلهية دون تأويل وأثبات الرؤية لله تعالى دون جهة وكيف .... الخ [٥٧] .

ولكن الموقف الثانى عند الإمام احمد بنزع فيه إلى أنزال بعض النصوص والاحاديث على معان عقلية [٥٨] اذ يضطر إلى التأويل وذلك عندما اتضحت له بعض الاستحالات العقلية فى اجراء النصوص وبعض المتشابهات منها على الظواهر، وقدأضطر إلى ذلك كما أشار

---

[٥٦] ابن تيمية الإكليل فى المتشابه والتأويل ص٣٤ ط السلفية ١٣٩٤هـ .

[٥٧] احمد بن حنبل – الرد على الزنادقة والجهمية (ضمن كتاب عقائد أهل السلف) تحقيق دكتور النشار ، وعمار الطالبى ط منشأة المعارف بالأسكندرية – ١٩٧١م .

[٥٨] لقد أشارت الدكتورة فوقية حسن محمود إلى أن الإمام أحمد بن حنبل يجيز أعمال الفكر والرد بما يؤدى إلى إفحام الخصم ويبينالأغاليط ويقرب الأمور بالأمثلة للتقريب إلى الأذهان . وهو على العموم يقتضى بالرسول على الصلاة والسلام عندما قرب الأمور للعوام بالأمثلة والشرح .

نظرنا فى ذلك : دكتورة فوقية حسين محمود . مقدمة كتاب الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن الاشعرى – ص١٠٣ . ط القاهرة ١٩٧٧م .

الإمام الغزالى نقلا عن تلامذته وباعترافاتهم [٥٩] من أجل الرد على دعاوى الجهمية ، والمشبهة هذا فيما أرى .

ويمكن أن تذكر مثالا واحد على ذلك ، فقد ذهب فى تأويل قوله تعالىهل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام سورة البقرة (٢١٠) إلى أن المراد بالمجى هنا امره تعالى ، كذلك فان المراد بمجئ سورتى البقرة وآل عمران هو ثوابهما [٦٠] وقال الغزالى أن الإمام احمد اضطر إلى تاويل ماورد فى تقبيل الحجر الأسود على معنى التقرب إلى الله [٦١]

هذا هو مذهب أئمة السلف الأوائل ويتضح لنا ان كل من أبى حنيفة والشافعى يعتبران أول المؤسسين لمدارس متكلمى أهل السنة

---

[٥٩] الإمام الغزالى - أحياء علوم الدين حـ١ ص١٠٣ بدون تاريخ .

[٦٠] الترمذى - كتاب الوصايا - ١١-١٤ ط التازى - وقد ورد فى ذلك حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم - قال أقرءوا البقرة وآل عمران فأنهما يجيئان يوم القيامة كأنهما غيامتان أو فرقان من طير صواف يحاجان عن صاحبهما يوم القيامة .
كذلك راجعنا - دكتور محمد السيد الجليند - الإمام ابن تيمية وموقفه نم قضية التأويل - ص٨٨ ط الأزهر ١٩٧٣م .

[٦١] رجعنا فى ذلك الإمام الغزالى - فيصل التفرقة (ضمن مجموعة القصور العوالى) ص١٣٦ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٧٢م .

وكانت هناك صلة بين اصولهما الكلامية وبين ابن كلاب ومدرسته وسوف نوضح ذلك خلال البحث .

ثانيا : مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب وصلتها بالمدارس الأخرى :-

لقد شهد القرن الثالث الهجرى حركة كلامية سنية كبرى حمل لوائها أهل الحديثو إن كان الإمام احمد بن حنبل كره الكلام والجدل أو النقاش حول أصول العقيدة الا - اضطرار فى بعض الاحيان - كما ذكرنا فيما سبق وثبت على ما اعتقده أنه حق ، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا .

واذا كان الإمام البخارى قد صنف كتابه خلق أفعال العباد للردعلى أراء - الجهمية فى خلق القرآن ، وكذلك آراء القدرية فى خلق أفعال العباد - أن الإمام ابن قتيبة .... صنف كتاب الأختلاف فى الفظ والرد على الجهمية والمشبهه . ويضاف اليهما كتابين للإمام الدرامى - فى نفس القرن الثالث ... للرد على الجهمية ورد الدرامى على المريسى [٦٢]

---

[٦٢] دكتور النشار - عمار الطالبى - عقائد أهل السلف (حيث قام كل منهما بتحقيق هذه الرسائل والتعليق عليها ونشرها مع مقدمة تحليلية ضمن الكتاب السالف الذكر ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١م .

فإن هذه الكتب تبين لنا ظهور الاتجاه الكلامي لدى أصحاب الحديث وانى اتفق فى هذا الرأى مع ما ذهب اليه بعض الباحثين المحدثين والمعاصرين (بأن أصحاب الحديث وجدوا مقابلة للجهمية وللمعتزلة وللخوارج [٦٣]. وكما يرى الإمام ابو الحسن الاشعرى أنهم سموا بأسم أهل الحديث وأهل السنة وقد أشارالى جملة عقائدهم [٦٤].

ولا شك أن الآراء الكلامية التى ظهرت فى مدرسة أهل السنة واصحاب الحديث تعتبر مقدمة ممتازة وحقيقية وتمهيد منهجى للأصول الكلامية فى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب السلفية تلك المدرسة التى أطلق عليها مؤرخو الفرق والمذاهب أسم المدرسة السلفية ووصفوا روادها بالصفانية أو المثبتة من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ......

ولكن مؤرخى الفرق وعلماء المذاهب وكذلك بعض السلفيين اختلفوا بشأن عبد الله بن سعيد بن كلاب واصحابه .

---

[٦٣] دكتور النشار – نشأة الفكر الفلسفى – ط ص ٢٦١ .

[٦٤] رجعنا للإمام الاشعرى – مقالات الإسلاميين – حـ١ – ٣٩٨ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ .

واذا كان ذلك كذلك ، فأننا نريد التعرف على آراءالمؤرخين والباحثين في المنهج الذى تمثله هذه المدرسة والتى تعتبر كما ترى امتدادا حقيقيا ، ومنهجيا لمذهب السلف، وبل وظهرت آثارها فى أراءالمدارس الكلامية المتأخرة أشعرية وماتريدية .

فقد أجمع المؤرخون والباحثون على أنه قد تأسست مدرسة كلامية سنيه قبل أنشاء المدرسة الاشعرية بعد أنفصال شيخها الأول الإمام أبو الحسن الاشعرى عن مذهب المعتزلة الذى كان عليه .... وأن هذا الشيخ الأول للأشعرية قد تابع مذهب هذه المدرسة السلفية الكلامية .

ويشير أحمد أمين إلى نشأة هذه المدرسة السنية إلى بقوله وأسم أهل السنة كان يطلق على جماعة من قبل الاشعرى والماتريدى ... قد حكى لنا ان جماعة كان يطلق عليها أهل السنة ، وكانت تناهض المعتزلة قبل الاشعرى ، ولما جاء الاشعرى وتعلم على المعتزلة أطلع أيضا على مذهب أهل السنة ، وتردد كثيرا فى تبين أى الفريقين أصح ، ثم أعلن انضمامه إلى أهل السنة وخروجه على المعتزلة [٦٥] .

وفي ذلك أشارة إلى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب الكلامية التى عاصرت تيارات المعتزلة والقدرية ودارت بينهم مناقشات كلامية

---

[٦٥] احمد أمين – ظهر الإسلام – حـ٤ – ص٩٦ مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ .

حامية ويؤكد ذلك أحد الباحثين المعاصرين فيقول وجاء الاشاعرة فتصدوا لأراء المعتزلة ومالوا إلى آراء السلف ، وتسلحوا بأساليب علم الكلام والتزموا منهجه فأكملوا بذلك بناء هذا العلم والارتقاء بمباحثه ، وكان ابن كلاب قد وضع الأصول إلى للسلفية ، فجاء الاشعرى فى نفس الطريق فلم تكن الكلابية سوى سلفية مبكرة ...... كما يقول الاشعرى [٦٦] .

ولذلك فقد كان موقف ابن كلاب ومدرسته الكلامية ، إرهاصا مبكرا لموقف الاشاعره الوسط ..... [٦٧]

---

[٦٦] دكتور محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص١٢٨ – ط دار الجامعات المصرية – ١٩٧٣م .

[٦٧] بعض الباحثين المحدثين والمعاصرين ذهبوا إلى هذا الرأى ولكن ظهرت دراسات وتحقيقات علمية حديثة حول ما اختلف بشأنه الباحثون قدامى ومحدثين فى الموقف الوسط الذى وقفه الإمام أبو الحسن الاشعرى من العقائد التى اختلفت فيها الفرق والمذاهب ، بعد تحوله عن مذهب الاعتزال وتشير الدراسات التى قامت بها الدكتورة فوقية حسين إلى أن الإمام أبا الحسن الاشعرى بعد تحوله عن مذهب الاعتزالى عام (٣٠٠هـ | ٩١٥م) أصبح على مذهب أهل السنة والسلف من الأئمة . وحاول نصرة مذهب الإمام احمد بن حنبل – ويتضح ذلك من خلال الفصل الثانى من كتابه (الإبانة) حيث أنه كان معنيا بإبانة قول أهل الحق والسنه) – كذلك تناولت الدراسة آراء بعض المتشرقين فى ذلك وأرادت أن تثبت أن موقف الاشعرى يعتمد على نفس الأصول التى يعتمد عليها ابن حنبل وهى إعطاء الصدارة للنص المنزل قرآنا وسنه، على نحو ما كان عليه السلف الصالح كذلك تولى الدراسة اهتماما كبيرا بمنهج تأليف مصنفاته وترتيبها

ومن الجدير بالذكر أن المؤرخين للفرق وعلماء المذاهب والطبقات عندما يذكرون ابن كلاب ومدرسته يطلقون عليهم الصفاتية - او المثبتة يقول الشهرستانى (ت ٤٤٨هـ / ١١٥٣م) فى ذلك أعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات ازلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والكلام والجلال والإكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ، لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا واحدا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين ، والوجه ، ولا يؤلون ذلك الا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت فى الشرع، فنسميها صفات خبرية ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات ، والسلف يثبتونها سمى السلف صفاتية ، والمعتزلة معطلة - ثم يذكر من جملة هؤلاء

الزمنى وتسفر عن أن الاشعرى صنف الإبانة أولا ثم اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع على اعتبار أنه أوجد فى اللمع عرض كثير ن المسائل التى أفاض فيها بأسلوب اكثر تفصيلا فى الإبانة على اعتبار أن الإبانة وهو الكتاب الذى حدد فيه موقفه من الاعتزالى بإعلانه الانتماء إلى ابن حنبل وتخرج من هذه الدراسة التحليلية النقدية التى قامت بها الباحثة وعرضها الرقيق لمنهج الاشعرى فى مقدمة التحقيق ، إلى رفضها للرأى الذى يقول أن الاشعرى كان يتبنى الموقف الوسط . وتثبيت أنه تابع موقف أئمة السلف وأهل الحديث بعد اعتزاله الاعتزال .

نظرنا : الدكتورة فوقية حسين محمود - سيرة أبى الحسن الاشعرى - مقدمة تحقيق كتاب الإبانة عن أصول الديانة للأشعرى - ص٧٦ - ٧٨ ص٧٩ - نظرنا كذلك - ص٢٠ من كتاب الإبانة . ط القاهرة ١٩٧٧م .

السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولم يقعوا فى التشبيه أو التعطيل .... مالك ابن أنس، والإمام احمد بن حنبل وسفيان الثورى (ت عام ١٦١هـ) وداود بن على الاصبهانى (ت عام ٢٧٠ هـ / ٨٨٣م) ومن تابعهم .... حتى أنتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلاب، وأبى عباس القلانسى، والحارث بن أسد المحاسبى، وهؤلاء من جملة السلف الا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائدهم بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس البعض مناظرة جرت بين ابى الحسن الاشعرى وبين استاذه [٦٨] مناظرة فى مسائل الصلاح والاصلاح فتخاصما وأنحاز الاشعرى إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الاشعرية [٦٩].

---

[٦٨] أبو على الجبائى : تعريفه : هو أبو على محمد بن عبد الوهاب كان إماما فى علم الكلام . آخذ عن أبى يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام . رئيس معتزلة البصرة فى عصره، وعنه أخذ الشيخ الحسن الاشعرى شيخ السنة كانت ولادته فى سنة ٢٣٥هـ | خمس وثلاثين ومائتين |وتوفى فى شعبان سنة ٣٠٣هـ | . رحمه الله تعالى (وفيات الأعيان .لبن خلكان جـ٣ . ص٣٩٨) . كذلك نظرنا فرق وطبقات المعتزلة . ص٨٥ . تحقيق . دكتور على سامى النشار . ط دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م .

[٦٩] الشهرستانى – الملل والنحل . جـ١ ص٩٢ ، ص٩٣ تحقيق عبد العزيز الوكيل – ط مؤسسة الحلبى – القاهرة بدون تاريخ .

ويشير البغدادى مؤرخ الفرق الكبير [٧٠] .... إلى هـذه الطائفة من الصفاتية المتكلمين بأن أهل السنة كانوا يوافقونهم فى مذهبهم ، ويقـول أيضا ... أئمة الفقه نم فريقى الرأى والحديث من الذين أعتقدوا فـى أصول الدين مذاهب الصفاتية فى الله وفى صفاته الأزلية وتبرأ من القدر والاعـتزال ثـم يؤكـدوا أن الصفاتيـة هـم أهـل السـنة والجماعـة علـى الحقيقة [٧١] .

واذا كان المؤرخون قد اطلقوا لفظ الصفاتية على ابن كلاب ورواد مدرسته .... أبو العباس القلانسى ، والحارث المحاسبى ومن تابعهم فى مذهبهم فان هذا يعنى أنهم من جملة اهل السلف ..... ولكنهم وكما سنرى فيما بعد أيدوا مقال السلف وعقائدهم بحجج كلامية وبراهين عقلية واصولية .... ومعنى ذلك أنهم كونـوا مذهبا فـى الكلام ينـاظر مذاهب أهل الاعتزال والقدريسة وكما سنرى انهم نظروا فى الصفات نظرة عقلية وفكرية مع كونهم يثبتون الصفات لله تعالى كما أثبتها لنفسه تعالى وسوف يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل والصفات الخبرية .

---

[٧٠] البغدادى – عبد القاهر البغدادى – صاحب كتاب الفرق بين الفرق، كان أشـعرى المذهب وأكثر تحاملا على المعتزلة توفى عام ٤٢٩هـ | ١٠٣٧م .

[٧١] البغدادى – الفرق بين الفرق – ص١٨٩ .

ولم يفلسف ابن كلاب ، أو أحد من مدرسته فكرة الألوهية - كما ذكر بعض الباحثين المعاصرين [72] فقد ذهب إلى ان السلفيين لم يسلموا من المؤثرات الفلسفية فأخذوا يفرقون بين الصفة والموصوف والأسم والمسمى ، وصفات الذات وصفات الفعال، والكلام النفسي والكلام المتعلق بالأمر والنهي وهكذا ... ثم يذكر عن ابن كلاب المتوفى عام (٢٤٠هـ / ٨٥٥م) أنه هو أول سلفي حاول ان يفلسف فكرة الألوهية ، عاصر كبار المعتزلة وناظرهم وبخاصة ابو الهذيل العلاف (٢٣٤هـ) وليس بغريب ان يأخذوا عنه وقد تاثر به الاشعرى) وفى رايى - أن ابن كلاب أو أحد من تلامذته لم يتعرضوا للأنظار الفلسفية ولم نعثر عندهم على اثارها أو مصطلحاتها كما هو عند المعتزلة وغيرهم من الفرق الأخرى،ولو أنه قد حاول أن يفلسف العقيدة الالهية إذ وجدت عنده مصطلحات وآراء تتصل بصناعة الفلسفة ومناهجها ... لما تركه الإمام ابن تيمية دون نقد أو تحريم بل لقد أشاد الإمام ابن تيمية فى أكثر من موضع فى مؤلفاته بمذهب ابن كلاب ومدرسته السلفية .

اذ يذهب ابن تيمية فى توضيح موقفه من الآراء الكلامية فى مدرسة ابن كلاب وأثرها فى مدرسة اهل السنة من الاشاعرة فيقول وأما

---

[72] دكتور - ابراهيم بيومى مدكور - فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق) جـ٢ ص ٤٢.

باب القدر ، ومسائل السماءوالاحكام ، فأقولهم متقاربة والكلابية أتباع أبى محمد عبد الله بن سعيد الكلابى ، والذى سلك الاشعرية خطته واصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبى ، وأبى العباس القلانسى ونحوهما خير من الاشعرية فى هذا وفى هذا فكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب، كان قوله أعلى وافضل [73]

وفى هذا تأكيد من جانب هذا الإمام السلفى ابن تيمية على صلة مذهب ابن كلاب بالمدرسة السلفية إلى ..... وأن ابن كلاب وأصحابه قلدوا عقائد السلف والأئمة. ولم يأتوا برأى يخالف أصول العقيدة السنية ، إلا فى بعض المسائل التى سوف تناقشها بعد ذلك .

بل أن الإمام ابن تيمية ينفى عنهم القول برأى فلسفى او مصطلح يونانى مما قالت به او استخدمته المعتزلة والجهمية والمتفلسفة .

وقد عثرنا على نص من اهم النصوص التى صرح بها ابن تيمية فى هذا الموضوع .... ربما لم ينتبه اليه من قبل أحد من المؤرخين أو الباحثين فى أصول هذه المدرسة السلفية الأولى .

---

[73] الإمام ابن تيمية – الرسالة التدمرية (ضمن كتاب نفائس تحقيق محمد حامد الفقى ط ١ لسنة المحمدية – ط حديثة بدون تاريخ .

يقول ابن تيمية وقال كثير من أهل الكلام وغير أهل الكلام ليست (الأجسام) مركبة من هذا (أى الجوهر) ولا من هذا (أى الهيولى أو العرض) وهذا قول الهاشمية والكلابية ، ولا بالمادة والصورة وآخرون يدعون إجماع المسلمين على إثبات الجوهر الفرد كما قال أبو المعالى وغيره ، وابن تيمية ينفى .... أن يكون أحد من السلف أو الأئمة أو الصحابة أو التابعين قد قال بهذا القول ، أو هذه النظرية، وأنها من ابتداع الجهمية والمعتزلة [٧٤] .

كذلك فإن الإمام ابن تيمية عندما يبحث مسألة الكلام الآلهى - عند السلف وأهل السنة والمذاهب الأخرى كالمعتزلة والجهمية والكرامية ونحوهم فانه يمتدح آراء الكلابية وعقائدهم ويضعهم ضمن السلف الذين ينصرون أن القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق .... الخ [٧٥] ولكن من حيث المعانى القائمة بالله ، أما الحروف والأصوات - والرسوم فهى مخلوقة كما سنرى .

---

[٧٤] ابن تيمية - كتاب الإيمان ص٣٧٨ تحقيق دكتور محمد خليل هراس . ط مكتبة النهضة الاسلامية -حديثة بدون تاريخ .

[٧٥] ابن تيمية - كتاب الإيمان ص٣٧٨ تحقيق دكتور محمد خليل هراس . ط مكتبة النهضة الاسلامية - حديثة بدون تاريخ .

ومما لا شك فيه أن الإمام السلفى ابن تيمية - رجل المذهب، وحامل لوائه فى العصور المتأخرة كان يحمل لعبد الله بن كلاب أعظم الاحترام والتقدير . وهو الذى أجترأ على الكبار من مشيخة أهل السنة والجماعة ، نجده لا يقسو على الاطلاق على ابن كلاب ، بل يضعه أحيانا صنوا لاحمد بن حنبل ويعتبره من حذاق المثبتة اذ يذكر ابن تيمة فى كتابه مناهج السنة ان ابن كلاب كأحمد بن حنبل وغيره من أئمة السلف قد ردوا على الجهمية فى قولهم أن الله تعالى غير بائن عن خلقه، ويبينوا أنه كان موجودا قبل ان يخلق السموات والأرض ، وأما يكون قد دخل فيها ، او دخلت فيه وكلاهما ممتنع ، فيتبين أنه بائن عنها [٧٦].

ومن الجدير بالذكر ان الامام بن تيمية لم يترك فرصة معينة بذكر فيها ابن كلاب ومذهبه الإويثنى عليه فى أكثر من موضع فى مؤلفاته الأخرى [٧٧] ولكن الأكثر اهمية هو أن ابن تيمية يرد عنهماافترت عليه الجهمية من الأدعاء - بأنتسابه للنصارى ... أو أنه كان يغشى مجالهم ويرى ابن تيمية ان مقصود الجهمية بوضعهم هذه الأكذوية عليه أن

[٧٦] ابن تيمية – منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية – ج١ ص٢٩٤ تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ط المدنى ١٩٦٢م .

[٧٧] للمزيد – ابن تيمية – مجموعةالرسائل و المسائل – حـ٦ –ط المنار – ١٣٤١هـ كذلك دكتور النشار – نشأة الفكر الفلسفى – حـ١ ص٢٦٨ – ٢٧٦ .

يصلوا بين قول ابن كلاب فى اثبات الصفات، وقول النصارى فى الاقانيم - أوأن ابن كلاب أخذ فكرته عنهم [٧٨] ولا يمكن لأى باحث منصف أن يتناول آراء الخصوم بالتسليم دون تمحيص وتحليل ، فقد تعود خصوم السلف الأدعاء الكاذب عليهم فى الصفات والأثبات بمحاولة التقريب بينهم وبين المشبهه أو الحشوية .... كما حاول مؤرخو الشيعة الصادق الدعاوى الكاذبة إلى الكلابية ايضا فقد كانت انتقادات ابن كلاب وتلامذته لهذه الطوائف أشد تنكيلا واعظم وبالاً عليهم .

لقد اشار الامام الشافعىفيما يذكر بعض الباحثين المعاصرين إلى هذه الطائفة من المسلمين بأنها التى تدافع عن الاسلام ، وتعمل على تخليصه من البدع والأهواء [٧٩] .

فاذا اطلعنا على آراء الخصوم - نجد ابن النديم مؤرخ الشيعة القديم والذى لديه بعض المسيس بصناعة الكلام على طريقة المعتزلة ..... حين يذكر مدرسة أهل السنة وشيخهم الكبير ..... عبد الله بن كلاب .... فأنه يحمل عليه حملة شعواء فيضعه ضمن الحشوية ويعتمد على آراء الخصوم الآخرين فيضع اقواله فى اعداد أقوال النصارى فى الاقانيم .

[٧٨] ابن تيمية - منهاج السنة - حـ١ - ص٢١٦ - وما بعدها .
[٧٩] دكتور محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى ص٢٠١ .

فيقول ابن كلاب من نابته الحشوية وله مع بن عياد مناظرات وكان يقول ان كلام الله هو الله ، وكان عياد يقول أنه نصراني بهذا القول [٨٠] .

ولعل ابن النديم الشيعي المعتزلي قد تألم لما اصاب المعتزلة والجهمية من نقد وتجريح بسبب الانتقادات التي وجهها ابن كلاب إلى آرائهم وأصولهم وافتضاح أمرهم ... اذ أنه يثبت لأبن كلاب من الكتب التي تتصل بنقاشه المستمر ومناظرته الشديدة لأصولهم ومناهجهم مثل : كتاب خلق الله الأفعال ، وكتاب الرد على المعتزلة ثم يذكر كلابيا آخر ... هو أبو محمد قاضي السنة وله من الكتب كتاب السنة والجماعة [٨١] ولعل أبا محمد هو نفسه عبد الله بن كلاب فأبن كلاب يعرف أيضا بأبي محمد [٨٢] .

ومن الجدير بالذكر أنه اذا كان ابن كلاب - يعرف عند بعض المؤرخين بأبي محمد [٨٣] فأنني أتصور أن صفة الكلابية قد اطلقت على اشخاص آخرين غير عبد الله بن سعيد الكلابي أو أصبحت لقبا يطلقه

[٨٠] ابن النديم - الفهرست ص ٢٦٩ .
[٨١] المصدر السابق - ص ٢٨٠ .
[٨٢] دكتور - النشار - نشأة الفكر الفلسفي ص ٢٦٦ .
[٨٣] السبكي - طبقات الشافعية الكبرى - حـ ٢ ص ٥١ المنيره بدون تاريخ .

الباحثون أو المؤرخون على من ينتسب إلى آرائهه ومدرسته الكلامية - اذ وجدت الامام السلفى ابن تيمية حين يبحث مسألة الإيمان يذكر قولا لشخصيه تدعى محمد بن عمر الكلابى قال سمعت وكيعا يقول الجهمية شر من القدرية .. الخ [٨٤] فهل هو عبد الله بن كلاب أم شخصية أخرى تابعة لمذهبه؟ .

فإذا كانت هذه هى أقوال خصوم أهل السنة من المتكلمين ، والتى لم تخل من التجريح فان أهل السنة لم يفتقدوا أنصارا لهم منصفين .... فمؤرخ السنة الكبير التاج السبكى يذكر ابن النديم ، أنه لم يكن من حداق المتكلمين ولكنه من عوام المعتزلة (شيعى) ويذكر ابن النديم نقل ما نقل عن ابن كلاب من عياد بن سليمان وقد كان لعباد بن سليمان توفى عام ٢٥٠هـ / ٨٦٤م أقوال هوى ونفاق وحقد وضيع على ابن كلاب [٨٥] وقد قرر السبكى أن ابن كلاب كان مع أهل السنه لا يقول ولا غيره ممن له أدنى تمييز أن كلام الله هو الله ، بل رأى مع أهل السنة ان صفات الله الذاتية ليست هى الذات ولا غيرها [٨٦] .

---

[٨٤] ابن تيمية - الإيمان ص ٢٦٤ .

[٨٥] لقد ذهب دكتور النشار - فى نشأة الفكر الفلسفى إلى تأييد هذا الموقف من جانب السبكى تجاه ابن كلاب ومدرسه الكلامية - نظرنا حـ١ ص٢٢٦ ص ٢٦٧ .

[٨٦] المصدر السابق - ص ٢٦٧ - كذلك - السبكى طبقات الشافعية - ص ٥١-٥٢ .

ويتضح لنا مما سبق ، ان عبد الله بن سعيد بن كلاب كان أمام من أئمة أهل السنه والمتكلمين فى عصره ، وكان له أثر كبير فى المدارس السنية الكلامية من بعده ، وقد ذكر مؤرخو الفرق وعلماء المذاهب بما يفيد ذلك ، بل لقد أنتسب اليه كبار متكلمى أهل السنة فقد وصفه إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى المتوفى عام (٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) بأنه من أصحابهم [٨٧] وقد امتدحه كما ذكرنا فيما سبق الإمام ابن تيمية فى أكثر موضع فى مؤلفاته [٨٨] ويضاف إلى ذلك أن الامام الاشعرى عندما يذكر عبد الله بن سعيد القطان يقول بأنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة [٨٩] .

---

[٨٧] نظرنا فى ذلك – الجوينى – كتاب الأرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد – ص١١٩ تحقيق دكتور . محمد يوسف موسى – ط السعادة بمصر ١٩٥٠م .

[٨٨] ابن تيمية – منهاج السنة – أكثر من موضع مجموعه الرسائل والمسائل حـ١٤ أكثر من موضع .

[٨٩] الاشعرى – مقالات الاسلامية حـ١ (اكثر من موضع أيضا) .

أستدراك :–

عباد بن سليمان : هو عباد بن سليمان الضميرى ، كان من اصحاب هشام بن عمر القوطى وربما تكون وفاته فى حدود سنة (٢٥٠هـ | ٨٦٤م) يقول عنه الملطى : ملاء الأرض كتبا وخلافا وخرج عن حد الأعتزالى إلى الكفر والزندقة وله مجادلات ومناظرات مع أمام أهل السنة عبد الله بن كلاب ينظر فى ذلك – ابن النديم . الفهرست . ص٢٦٩ ، ص٢٨ . كذلك ينظر . فرق وطبقات المعتزلة ص٨٣ .

وفيما يتعلق - بأصحاب ابن كلاب فى مدرسته الكلامية السنية .... فان المصادر تجمع على أن ابن كلاب كون مدرسة فكرية كلامية ظلت زمنا تدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة حتى أندمجت فى مدرسة الامام أبى الحسن الاشعرى المتوفى عام ٣٢٤هـ . وقد كان من ابرز رجال هذه المدرسة أثنان هما :

أبو العباس القلانسى (فى القرن الثالث - وكان من كبار المتكلمين من أهل السنه) والحارث بن اسد المحاسبى المتوفى عام (٢٤٣هـ / ٨٥٧م) وقد قررت معظم المصادر والأبحاث العلمية أن المحاسبى شارك ابن كلاب والقلانسى أرائهما، وقد كان المحاسبى من رجال التصوف السنى وله مصنفاته ورسائل كثيرة فى هذا المجال ، وكانت له آراء كثيرة تدور حول المعانى الروحية والخواطر القلبية فى النصوص القرآنية [٩٠] ، وكذلك له كتب كلامية حيث تناول فيها مناقشة

---

[٩٠] قام الدكتور عبد الحليم محمود بتحقيق كثير من آراء المحاسبى الصوفية وصنف بعض المؤلفات فى هذا المجال نذكر نها على سبيل المثال : المحاسبى الرعاية لحقوق الله عز وجل - ط دار المعارف ١٩٨٤ ، استاذ السائرين الحارث بن اسد المحاسبى ط دار الكتب الجامعية ١٩٧٣ (وجدير بالذكر وضع قائمة كاملة مع شرح وافى لمؤلفات المحاسبى الصوفية .

بعض قضايا العقيدة على نمهج المتكلمين وتضمن ذلك بصفة خاصة كتابه فهم القرآن .

ومن الجدير بالذكر أن الامام احمد بن حنبل كان معاصرا للحارث المحاسبي وقد حضر بعض دروسه ... وإن كان قد انكر بعض المسائل التي تحدث فيها المحاسبي على طريقة الصوفية لكراهية ابن حنبل لمذاهبهم [١١] .

ثالثا :- آراء ابن كلاب الكلامية في الصفات الآلهية :

أجمعت الأراء على أن عبد الله بن سعيد بن كلاب كون مدرسة أصولية كلامية منذ القرن الثالث الهجري ، وقد تمثل بحث الأراء الكلامية عند أهل السنة الأوائل ولكن للأسف الشديد لم يترك لنا بعض الكتب والرسائل . بل وإن شئنا القول ..... إن الباحثين لم يعثروا على آثار مكتوبة ... سوى ما تردد عن مذهبه الكلامي في بطون كتب المؤرخين وعلماء المذاهب من المؤيدين أو المعارضين له من الخصوم .

[١١] رجعنا في ذلك – البغدادي – الفرق بين الفرق – ص٢٢١ ، ٥١٣ الشهرستاني الملل والنحل ص٩٣ ابن تيمية منهاج السنة – جـ٢ ص٢١٧ - دكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي – ص٢٧٨ وما بعدها .

ولكن يبدو أن ما تردد عن مذهبه وأصوله الكلامية فى هذه المصادر السالفة الذكر قد يسمح لنا بمناقشة هذا المذهب وتحليله ومقارنته بغيره .

ولا نبالغ اذا قلنا أن هناك بعض المصادر التى ذكرت مذهبهالكلامى وناقشت قضاياه الكلامية... بصفة خاصة المصادر الاشعرية ، وكذلك الامام السلفى ابن تيمية .... والذى يعتبر مؤرخا وناقدا ممتازا للتيارات المذهبية، وقد أهتم أهتماما كبيرا بالكشف عن أصول - المذاهب السنية والسلفية إلى .

واذا تناولنا آراء ابن كلاب وتلامذته فى قضية الذات والصفات الآلهية تلك القضية التى أختلفت المذاهب الكلامية بشأنها، نجد ان ابن كلاب لم يخالف مذهب أهل السنة وإن أختلف معهم فى بعض المسائل الفرعية .... وربما أضطر إلى ذلك عندما أتضح له استحالة بعض الأمور على الله تعالى من الناحية العقلية فأضطر أما إلى تأويلها أو أنكارها الأمر الذى أدى بالأمام احمد بن حنبل وبعض متأخرى السلف للأقلال من شأنه فيها .

أهتم ابن كلاب بقضية الذات والصفات الآلهية وما كان يدور حولها من جدل ونقاش فى دوائر الفكر الاسلامى فى القرون الثلاثة إلى

فذهب إلى الاقرار بقدم الصفات الآلهية وأطلق عليها الصفات الذاتية تمييزا لها عن صفات الأفعال .... فالصفات بثبتها لله تعالى ، ويثبت قدمها ان الله لم يزل حيا عالما قادرا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا كبيرا كريما ، وكان متكلما جواداً وبهذا يثبت لله صفات العلم ، والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء ، والأرادة ويزيد إلى هذه الصفات أنه رب وأله ، أي أن من صفاته أيضا الربوبية والألوهية . أنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته ولكن هذه الصفات ليست هي بالذات - كما يذهب المعتزلة أن معنى الله عالم ان له علم ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ،وكذلك القول في سائر اسمائه وصفاته وكان ابن كلاب بالإضافة إلى ذلك يقول : ان أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره ، وأنها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات .

وكان ابن كلاب يقول : ان وجه الله لا هو الله ولا هو غيره ، وهو صفة له وكذلك يداه وعيناه وبصره ، صفات له لا هي هو ، ولا هي غيره وأن ذاته هي هو ، ونفسه هي هو ، وأنه موجود لا بوجود ، وشيء لا بمعنى انه كان شيئا فهنا تفريق تام بين الذات والصفات ، والذات موجودة بوجودها الخاص ، وتستمد وجودها من ذاتها وهي شيء لا

يعنى أن هناك من يمدها بالشيئية مـن ذاتها ، ولا يتعلق وجـود الـذات أو شيئيتها بوجود الصفة ومتعلقات الصفة .

فعله وجود الله تعالى هى ذاته لا بعلة خارجة عنـه ولا بعلـة قائمـة فيه ، والصفات قائمة به ولكنها ليست هو ، والا تعطلت الصفة وليست غـيره (كما يذهب جهم) والا تعددالقديم ، فالصفات اذن متعلقاته هو وليس من متعلقاتها ، ثم ان صفات الله لا تقوم بالصفات ولكنها تقـوم بـالله ، فـالله تعالى اذن ليس بصفة [٩٢] .

واذا كـان الامـام ابـن تيميـة يعــرض للمذهــب فــى دقــة وتفصيل ، فان ذلك ليس غريبا على عـالم السلف المتأخر ،وبصفة خاصة اذا كان المذهب يتعلق بأهل السـنة الأوائل تجـاه المذاهب الجهمية ، والمعتزلة ومعتزلـة الشعية الأماميـة أيضا ،والواضح ان الامام ابـن تيميـة اضطر لعرض مذهب ابـن كـلاب فـى الصفات بدقة وتفصيـل فـى منهاج السنة لكى يرد على أدعاءات ابن المطهر الحلـى المتوفى عام (٧٣٦هـ) عالم الشيعة الامامية الأثنى عشرية ومن كبار متكلميهم [٩٣] .

---

[٩٢] نظرنا فى ذلك -ابن تيمية - منهاج السنة حـ١ ص٢١٦ ، حـ٢ ص٢٧٥ وما بعدها - كذلك دكتور النشار - نشأة الفكر حـ١ ص٢٧٠ .

[٩٣] ابن تيمية - المصدر السابق حـ١ ، حـ٢ .

واذا كان ابن تيمية قد عرض للمذهب بهذه الدقة .... فإنه من الواضح أن ابن كلاب : يثبت لله تعالى الصفات السبع ويزيد عليها صفات أخرى هى العظمة والكبرياء والجلال . كذلك صفة الربوية والألوهية ... فهذه صفات لله تعالى قائمة - ولا يجوز أن تقوم هذه الصفات بصفات أى أن هذه الصفات قائمة بالذات ولكن ليست هى الذات القائمة بها ..... ولكن ليس معنى ذلك أن ذات الله محلا لمتعلقات الصفات ، اى الحوادث والافعال بل أثبت معانى الصفات بالذات ويوضح ذلك ابن تيمية فى رده على ابن المطهر الحلى الذى أدعى أن مثبتة الصفاتية جعلوا قدماء مع الله [٩٤] فيقول أن هذا ليس صوابا لأن المعانى ليست خارجة عن مسمى أسم الله تعالى عنه مثبتة الصفات أنها زائدة على الذات أى الذات المجردة عن الصفات الاعلى الذات المتصفة بالصفات وأسم الله الذات - المتصفة بالصفات ليس هو أسماه للذات المجردة حتى يقولوا نحن نثبت قدماء مع الله انهم لا يجوزون أن يقال أن الصفة غير الموصوف ، فكيف يقولون هى مع الله ويذكر ابن تيمية كذلك أن ابن كلاب وغيره من مثبتة الصفات لا يقولون : فى الصفات وحدها أنها قديمة حتى لا يقولون - بتعدد القدماء : بل يقولون الله بصفاته قديم فالصفات اذن ليست اقانيم قائمة بذاتها بل الصفات قائمة بالله ولكنها

[٩٤] المصدر السابق - حـ١ - ص٢٣٥ .

ليست هى الله وليست هى غير الله تعالى وليست هى قديمة بل ان الله بصفاته هو القديم ، ويضيف ابن تيمة إلى ذلك ان المثبتة تقول ان الا له واحد ، وله الأسماء الحسنى الدالة على صفاته العلى ولا يخلق غيره فهو الخالق الوحيد ولا يعبد سواه فهو المعبود الوحيد [٩٥] واذا كان ابن كلاب والصفاتية يثبتوت - صفات الذات أو صفات المعانى ، فأنهم كذلك اثبتوا لله تعالى الأسماء ...... الدالة على الصفات إلا على الذات المتصفة بالصفات واسم الله الذى يتناول الذات ، المتصفة بالصفات ليس هو اسما للذات المجردة حتى يقولون نحن نثبت قدماء مع الله أنهم لا يجوزون أن يقال أن الصفة غير الموصوف ، فكيف يقولون هى مع الله ويذكر ابن تيميه كذلك أن ابن كلاب وغيره من مثبتة الصفات لا يقولون :فى الصفات وحدها إنها قديمة حتى لا يقولون . بتعدد القدماء بل يقولون الله بصفاته قديم فالصفات اذن ليست أقانيم قائمة بذاتها بل الصفات قائمة بالله ولكنها ليست هى الله وليست هى غير الله تعالى وليست هى قديمة بل أن الله بصفاته هو القديم . ويضيف ابن تيمية إلى ذلك أن المثبتة تقول أن الا له واحد ، وله الأسماء الحسنى الدالة على صفاته

---

[٩٥] المصدر السابق ص ٢٣٥ كذلك دكتور النشار - نشأة الفكر حـ١ ص ٢٧١ .

العلـى ولا يخلـق غـيره فـهو الخـالق الوحيـد ، ولا يعبـد سـواه فـهو المعبود الوحيد [96] .

واذا كان ابن كلاب والصفاتيـة يثبتـون - صفـات الـذات أو صفات المعانى ، فأنهم كذلـك أثبتوا لله تعالى الأسماء ... الدالـة على الصفات وهى قديمة ايضا بالصفات ، فالله تعالى لم يزل بأسمائه فى سائر الأسماء والصفات فأسماء الله وصفاته لذاته لا هى الله ولا هـى غيره ، وأنها قائمة بـالله . ومن الجديـر بـالذكر ان ابـن كـلاب يفـرق بـين صفـات الـذات والأسماء وبين الصفات الخيرية كما فعل ذلك الاشـعرية وأهل السنة من بعده وقد أشار ابن تيمية إلى أن الكلابية يثبتون الصفات الخبرية [97] .

فالواضح من خلال ما عرضه ابن تيمية فى الصفـات والأسماء ان ابن كلاب يثبت لله تعالى من الصفات ما اثبته لنفسه دون تأويل فأثبت لله تعالى الصفات الخبريـة كالسمع والبصر واليدان والعينـان والوجـه دون تأويل ، ولكنه يقول أن هذه الصفات لا هـى الله ولا هـى غيره فوجه الله

---

[96] المصدر السابق ص٢٣٥ كذلك دكتور النشار نشأة الفكر حـ١ ص٢٧١ .

[97] الإمام ابن تيمية – الرسالة التدمرية – ص٦٨ .

تعالى لا هو الله ولا هو غيره ، وهو صفة كذلك يداه وعيناه وبصره ، صفات له لا هي هو ولا هي غيره [٩٨] .

فذاته تعالى هي هو ونفسه وهو موجود لا بوجود وشيء لا بمعنى أنه اذا كان شيئا فهنا تفريق تام بين الذات والصفات فالذات قائمة بنفسها ، والصفات التي ذكرها الله تعالى ثابتة لها دون تشبيه ، أو تجسيم .

يضاف إلى ذلك أن ابن كلاب أثبت ..... صفات أخرى خبرية وهي العرشية والفوقية ، وأنه يرى بالإبصار يوم القيامة ولكن دون تجسيم أو تشبيه .

وقد ذكر ذلك ابن تيمية عن ابن كلاب فقال ، أن الله عند ابن كلاب لم يزل - أي أن له القدم ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وهو قبل المكانية والزمانية ، والزمان والمكان حادثان والله على ما لم يزل عليه فهو سر مدى أيدى وأنه مستوى على العرش ، وهنا أثبات للعرشية وأنه فوق كل شيء وهنا إثبات للفوقية ، وهو من كونه فوق العرش وفوق كل شيء فليس بجسم ، أنه يرى بالأبصار يوم القيامة لا امام الرأى ولا خلفه

[٩٨] الامام ابن تيمية منهاج السنة حـ ص٢٣٥ - دكتور النشار - المصدر السابق حـ١ ص٢٧١ .

ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش فليس بجسم .... هكذا .

ويقول ابن تيمية : ان الكلابية والاشاعرة قرروا أن الله يرى بلا مقابلة ، وأنكروا فوقية الله ونقوا العلو [٩٩].

والواضح ان اثبات الكلابية للصفات الخبرية ؟، فهو أثبات بلا كيف ولم يذهب هؤلاء الصفاتية الأوائل إلى تأويل هذه الصفات كما تأولها الجهمية والمعتزلة - وكذلك الأشعرية فيما بعد .

ولا شك أن جوانب الاتفاق والاختلاف بين ابن كلاب وبين المعتزلة والأشعرية والماتريدية من أهل الكلام تتضح هنا في أن ابن كلاب يتفق مع المعتزلة في نفي ما يتعلق بالصفات .... من أفعال أو حوادث .... تقوم بذات الله تعالى .... لأن ذاته تعالى ليست محلا للحوادث ... وهو ما يتعلق بالمشيئة والقدرة ... الخ . وعلى ذلك فان الكلابية لم يثبتوا صفات الفعل واختلفوا مع المعتزلة في أثباتهم الصفات الذاتية بينما تنفي المعتزلة هذه الصفات ويقولوا أنها هي الذات . فالله

[٩٩] المصدر السابق - حـ١ - ص٢١٦ ، ص٢١٧ ، حـ٢ ص٢٧٥ كذلك

تعالى بعلم هو ذاته قادر بذاته حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة وهي صفات قديمة ومعان قائمة به .... [100] .

فإنكار المعتزلة للصفات إنما كان لأنهم أعتبروا ان الصفات هي أعراض لا تقام الا بجسم فمن اثبت الصفات الجسمية صار مجسما ولكن الصفاتية من أهل السنة مع أثباتهم للصفات فأنهم أنكروا جسمية الله ، وأرتفعوا بالذات عن كل تشبيه أو تجسيم وكما ذكرنا فيما سبق أن ابن كلاب نفى تركيب الأجسام من هيولى وصورة فاذا كان المعتزلة ينكرون قيام الحوادث بالله ، فذلك لأنهم يعطلون الصفات القديمة ، أما أهل السنة من الكلابية فينكرون قيام الحوادث بالله تعالى لأنهم يرون الصفات القائمة بالله تعالى [101] والله تعالى ليس محلا للحوادث ، فان ما تحلهالحوادث يكون حادثا وعلى ذلك فان نفى الكلابية لصفات الأفعال (الآمر الناهى ، المعز ، المذل ، المحى ، المميت ،، الخ) .

حيث أعتبروها حوادث خوفا من الوقوع فى القول بحدوث الأشياء وفى ذلك يقول ابن تيمية أن الكلابية ومن اتبعهم ينفون صفات الأفعال ويقولون لو قامت به تعالى لكان محلا للحوادث وإن الحادث ان

---

[100] الشهر ستانى - الملل و النحل - حـ١ ص٤٤ .

[101] ابن تيمية - منهاج السنة حـ١ ص٢٠٤ .

أوجب له كمالاً فقد عدمه ، فان ابن كلاب يثبت صفات الذات وينكر صفات الفعل لأنها تتصل بالحوادث ، فلو كانت قائمة به لحدثت الحوادث في ذات - الله تعالى والله تعالى منزه عن الحوادث اذن فالأوامر والنواهي ليست قديمة اذ تستلزم عند ابن كلاب وجود المأمورين والمنهيين [١٠٢] .

وأما عن الصلة بين مذهب ابن كلاب والاشعرية في هذه القضية فان الاشاعرة يتفقون مع ابن كلاب ومدرسته في قولهم ان الله شيء وانه موجود وأن وجوده لا بمعنى انه يستمد وجوده من وجودآخر ، وأنه شيء ولا بمعنى أنه يستمد شيئيته من شيء آخر ، وان وجوده ذاته وحقيقة ذاته .... ويذهب الاشاعرة ايضا إلى أن الصفة ليست هي الله ولا هي غير الله ، وان الصفة عند الاشاعرة لا تقوم بذاتها ، بل ان وجودها متعلق بوجود الله وهي تقوم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هي غير الله وبين الله تعالى علاقة ضرورية ولكنها لا تساوى الذات لا في وجودها ولا في ماهيتها [١٠٣] يقول الإمام الغزالي ان الصفات السبعة ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم عندنا عالم بعلم وحي بحياة

---

[١٠٢] دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفي - حـ١ ص٢٧٣ .
[١٠٣] المصدر السابق - ص٢٧٢ .

وقادر بقدرة .... وهكذا فى جميع الصفات [١٠٤] كذلك الأسماء دالة على الصفات وهى قديمة يقول الغزالى أن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلا وأبدا فهو فى القدم كان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا متكلما [١٠٥] .

وفى الصفات الخبرية نجد الاشاعرة يقولون بها كما اخبر عنها الله تعالى فى القرآن الكريم وهى اليدان والعينان والأستواء والوجه والرؤية لله تعالى - ولكن كل هذه الصفات بلا كيف فلله تعالى وجه بلا كيف ، وله يدان بلا كيف ، وله عينان بلا كيف - ومن رأى أن أسماء الله تعالى غيره كان ضالا وان الله علما ، وسمعا ، وبصرا وكلاما ولكن غير مخلوق [١٠٦] .

---

[١٠٤] الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد ص١١٤ تحقيق محمد مصطفى ابو العلا - ط- الجندى ١٩٧٢ - كذلك رجعنا للأشعرى - الابانة عن أصول الديانة - ص٤٥وما بعدها تحقيق قصى محب الدين الخطيب - ط - السلفية بدون تاريخ .

[١٠٥] المصدر السابق ص١٣٥ .

[١٠٦] نظرنا فى ذلك : الاشعرى - الأبانة عن أصول الديانة ص١٣،١٤،١٥ حتى ص٣٩ وكذلك الغزالى - الأقتصاد فى الاعتقاد - أماكن متفرقة ، كذلك - فخر الدين الرازى أصول الدين - ص٦٧ وما بعدها - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط المكتبة الازهرية بدون تاريخ .

ومع اقرار الأشعرية بالصفات الخبرية - كالوجه فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك" سورة الرحمن "آية ٢٧" إلى آخر ما ذكرنا فيها ، فان هذه الصفات كما يقول الرازى لا طريق اليها الا الخبر - وقال بذلك ايضا الاشعرى ولذلك سميت صفات خبرية ، ولكن الاشاعرة أولوا هذه الصفات مع كونهم أثبتوها بلا كيف - فالمراد بالوجه الوجود ، والعين البصر ، واليد القدرة الألهية والأستواء الأستيلاء وهكذا ولكن الرازى تأول ... قوله تعالى وتجرى بأعيننا سورة البقرة "آية ١٤" بمعنى العناية والرعاية ، أو بمعنى النعمة .... وتأول وجه الله تعالى بأنه كناية عن الذات .... وهكذا [١٠٧] .

وفيما يتعلق بأثبات الرؤية فقد ذهب الاشاعرة إلى ما ذهب اليه أهل السنة وأوائل الفقهاء ،وأهل الحديث . وكذلك الكلابية فقرروا رؤية الله تعالى فى الآخرة بلا كيف ولا جهة ولا مكان ولا جسم وهكذا [١٠٨] وأشار ابن تيمية إلى عقيدة الكلابية والاشعرية فى رؤية الله فى الآخرة [١٠٩] .

---

[١٠٧] دكتور فتح الله خليف - فخر الدين الرازى - ص٨٩ ص٩٠ دار المعارف ١٩٦٩ .

[١٠٨] المصدر السابق - ص٩١ وما بعدها كذلك الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد - الاشعرى الابانة من اصول الديانة .

[١٠٩] نظرنا ابن تيمية - الإيمان - ص٣٧٨ .

أما الماتريدية ..... فأنهم يقرون ما أقره الكلابية والأشعرية بشأن الصفات الذاتية كذلك الصفات الخبرية .... اذ يذهب الامام نور الدين الصابونى المتوفى عام (٥٨٠هـ / ١١٨١م وهو احد متكلمى أهل السنة وقد تتلمذ على مذهب ابى منصور الماتريدي (توفى عام ٣٣٣هـ / ٩٤٤م) . امام أهل السنة فيما وراء النهر يقول صفات الله ليست عين الذات كما زعمت المعتزلة وليست غير الذات كما ذهب اليه الكرامية بل نقول : كل صفة من صفات الله تعالى لا هى عين الذات وكذا فى كل صفة مع صفة اخرى ولا هى عينها ولا غيرها ، لأن أحد الغيرين موجودات تصور وجود أحدهما مع تعدم الآخر ، ولذا لا يتصور فى صفات الله تعالى ولا فى كل صفة مع صفة أخرى ، فلا يكونان غيرين كالواحد من العشرة ، بخلاف الصفات المحدثة لأن قيام الذات بدون تلك الصفة متصور فيكونان غيرين ... ويجوز أن يكون لله تعالى صفات لا نعرفها على التفصيل عندنا خلافا للمعتزلة ، وكذا الأسماء يقول النبى صلى الله عليه وسلم فى دعائه لله تعالى أسألك بك اسم هو لك سميت به نفسك أو انزلته فى كتابك أو علمته احدا من خلقك به فى علم الغيب عندك [110]

---

[110] الأمام نور الدين الصابونى – كتاب البداية من الكفاية فى الهداية – فى أصول الدين ص٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ تحقيق دكتور فتحالله خليف – ط – دار المعارف ١٩٦٩ – كذلك صحيح البخارى – حـ٤ ص٢٧٦ – ط دار احياء الكتب العربية .

عن أبي هريرة ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال إن لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة .

والماتريدية يتفقون مع ابن كلاب ومع الاشعرية في القول ان الله تعالى موصوف بصفات الكمال ولا يصح أن يقال حلت في ذاته ولا ان ذاته محلا لصفاته ، لأن الحلول انتقال ، والأنتقال في الصفات محال ولكن يقال : صفاته قائمة بذاته ، وقال الاشعرى : صفاته موجودة بذاته ولا يقال صفاته معه أو مجاورة له أو فيه ، وقداحترز بعض الماتريدية من هذا القول . فقالوا : عالم وله علم وهو موصوف به في الأزل ... ولم يقولوا عالم بالعلم كي لا يتوهم أن العلم له آله وهذا القول الأخير هو قول أبو منصور الماتريدي [111] .

وفيما يتعلق بالأسماء الألهية فان أهل السنة من الماتريدية يتفقو نمع الكلابية وابن كلاب فأثبتوا الاسماء لله تعالى ولم يفرقوا بين الأسم والمسمى ، خلافا للبعض من الاشعرية وكذلك الجهمية والمعتزلة .

يقول الصابوني قال أهل السنةوالجماعة من الماتريدية الأسم والمسمى واحد ، وقالت الجهمية والكرامية والمعتزلة الأسم غير المسمى وقال بعض الاشعرية : الأسم غير التسمسة وغير المسمى والصحيح ما قلناه

[111] المصدر السابق – ص ٥٣ (الهامش) .

: فان من قال : الله صح ان يقال : ذكر الله ، صح ان يقال أيضا ذكراسم الله ، ولولا أن الأسم والمسمى واحد لما صح هذا الأطلاق ، دل عليه قوله تعالى فسبح باسم ربك الأعلى "سورةالواقعة آية ٧٢" ... ويستدل الماتريدية على ذلك باحدى المسائل الشرعية الفقهية .... فاذا قال الرجل زينب طالق ، وأسم أمرأته زينب يقع الطلاق على ذات المرأة لا على أسمها . ولكنهم يفرقون بين الأسم والمسمى في حالة اذا ما استخدم الأسم بمعنى التسمسة.... كما يقال ما أسمك ؟ فيقول الرجل اسمى فلان ... وهكذا [١١٢] .

ويتفق الماتريدية مع أهل السنة الأوائل من الكلابية والأشعرية فى نفى المماثلة والمشابهة عن الله تعالى ولكنهم يثبتون ما أثبته الله تعالى لنفسه من صفات خبرية ولكن بلا كيف ايضا - ويجوز تأويها . فصفة الأستواء ثابتة لله تعالى على العرش ، ويراد بالأستواء ، الأسيلاء ، ويراد به التسام ، ويراد به الاستقرار ويراد به التقدير ويراد به القصد فلا يكون للخصم فيه حجة مع الأحتمال ، كذلك نفى الماتريدية ان يكون الله تعالى فى جهة من ناحية الفوقية ، ...... الخ فالماتريدية لا يثبتون ذلك بما يؤدى إلى التشبيه والمماثلة... بل يقررون ذلك كما قرره أهل السنة

[١١٢] المصدر السابق - ص٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ .

ولأهل السنة فيها طريقان : احدهما قبولها وتصديقها وتفويض تأويلها إلى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه - وهو طريق السلف ، والثاني تيأولها والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله تعالى موافقا لاستعمال أهل اللسان من غير القطع بكونه مراد الله تعالى وهو طريق الخلف . وطريق السلف عند الماتريدية أسلم ، وطريق الخلف أحكم [113] .

أما رؤية الله تعالى كما قرر ذلك ابن كلاب ومدرسته وكذلك الاشعرية فان الماتريدية يتفقون معهم في جواز رؤية الله تعالى يوم القيام .... وكما ورد في النص وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة "سورة القيامة ٢٣،٢٢" يدل على رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة ، فان أهل اللغة اتفقوا على أن النظر إذا عدى بكلمة إلى يراد به رؤية العين وهكذا في سائر الآيات القرآنية - ويؤيد أئمة الماتريدية مذهبهم بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك [114] .

والواضح من ذلك أن ابن كلاب ومن تابعه كابي العباس القلانسي والحارث المحاسبي مثيته صفات ونفاه افعال - كذلك يثبتون

---

[113] المصدر السابق – ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، كذلك ص ٥٧ .

[114] المصدر السابق – من ص ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ وما بعدها .

مباينة الخالق ، وعلوه فوق المخلوقات وقد كان ابن كلاب وأصحابه يقولون ان العلو صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواؤه على العرش فصفة سمعية خبرية لا تعلم الا بالخبر ..... ويرى ابن تيمية ان الاشعرى تأثر بالمدرسة الكلابية في هذا في أحد قوليه وذلك بأنه كان يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل تارة أخرى وبعد ذلك جاءت مدرسته امام الحرمين يثبت الصفات بالعقل فقط ،وتأثر الإمام ابن فورك (من رجال الاشاعرة توفي عام ٤٠٦هـ) بابن كلاب وتأثر القاضي ابو بكر الباقلاني (خليفة ابو الحسن الاشعرى توفي عام ٤٠٣هـ / ١٠١٣م) أيضا بابن كلاب كذلك يرى ابن تيمية ان ممن تأثر بالكلابية فخر الدين الرازى (متكلم اشعرى توفي عام ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م) سواء بالأخذ عنهم أو بنقضهم [١١٥] .

وقد ظفرنا بنص لأ بن تيمية يوضح ما سبق ذكره في توضيح مذهب ابن كلاب في الصفات وأثر هذا المذهب في أئمة المدرسة الاشعرية يقول الإمام ابن تيمية ، وأما قول القائل إن هذه السبعة (يقصد بذلك الصفات) هي أصول الأسماء ، فهذه السبعة عند كثير من المتكلمين هي المعروفة بالعقل وما سواها إنما يعلم بالسمع (يقصد الصفات الخبرية عند الكلابية والاشعرية والماتريدية وهذا امر يرجع إلى

[١١٥] دكتور النشار – نشأة الفكر – حـ١ ص٢٨٣ – ص٢٨٤ نقلا عن الإمام ابن تيمية موافقة صريح المنقول لصحيح العقول حـ١ ،٢ ، ٣ صفحات متفرقة .

طريق علمنا لا إلى أمر حقيقى ثابت لها فى نفس الأمر فكيف والجمهور على أن - ما سواها قد يعلم بالعقل أيضا - كالمحبة والرضا والأمر ، والنهى. ومذهب ابن كلاب وأكثر قدماء الصفاتية : أن العلو من الصفات العقلية ، وهو مذهب أبى العباس القلانسى ، والحارث المحاسبى ومذهب طوائف من أهل الكلام والحديث والفقه [١١٦] .

كما تابع الاشاعرة قول ابن كلاب ومدرسته فى الصفات الذاتية والصفات الخبرية ، وكذلك فى صفات الأفعال ..... فصفات الفعل حادثة غير قائمة بذات الله تعالى .

أما اثر الكلابية فى آراء الماتريدية .... فهى كما ذكرنا فيما سبق عن مذهب الماتريدية فى الصفات الذاتية والخبرية وأثبات الرؤية ..... فليس هناك اختلاف بين الاتجاهين كبير ... [١١٧] .

ولكن الاختلاف الكبير في مذهب ابن كلاب ومدرسته والاشاعرة وبين الماتريدية أنما حدث فى صفات الأفعال ، فلم يفرق أئمة الماتريدية

---

[١١٦] الامام ابن تيمية - جواب أهل العلم والإيمان (تحقيق ما اخبريه رسول الرحمن من ان قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن) ص٤٧ ، ٤٨ وما بعدها تحقيق محمود شاكر ط المطبعة الخيرية عام ١٣٢٥هـ .

[١١٧] الامام نور الدين الصابونى كتاب البداية نم الهداية فى الكفاية ص٤٩ .

بين صفات الذات وصفات الأفعال- فقد قالوا بثمان صفات وليس بسبع صفات كما هو عند الكلابية والاشعرية وسائر أهل السنة والسلف والحديث ، ولذلك فان الماتريدية زادوا صفة ثامنة وهو صفة التكوين وهى قديمة قدم الصفات السبع وقائمة بالذات الآلهية وليس معنى الخلق أو التكوين يعنى عند الماتريدية حدوث أشياء - او حوادث فى الذات لها ليست محلا للحوادث ، بل هى صفة ازلية ، فالخلق والتكوين قديم وأزلى .

وقد ظفرنا ببعض النصوص التى توضح عقيدة الماتريدية فى ذلك ومقصودهم فى القول بصفة التكوين وتقدمهم لما ذهب اليه الاشاعرة وغيرهم فى القول بحدوث صفة الفعل على الرغم نم اقرارها بكلمة كن وأنها قائمة بالذات ، يقول أئمة الماتريدية صفات الذات والافعال قديمات وهى عين صفة التكوين القديمة - وهى عند الاشاعرة تعلقات القدرة التخييرية الحادثة [118] .

وهناك نص يوضح هذه المسألة عند الماتريدية بدرجة كبيرة يقول سبع صفات أى عند الاشاعرة ، وأما عند الماتريدية فثمان صفات

---

[118] ابراهيم البيجورى - تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص٥ ط المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٠هـ .

لأنهم يزيدون على ما سيأتى (يقصد الصفات السبع) صفة التكوين فهى عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها الايجاد والاعدام وهى المرادة عندهم من صفات الأفعال لأنهم يقولون أن تعلقات بالخلق تسمى خلقا وأن تعلقت بالرزق تسمى رزقا ، وان تعلقت بالأحياء تسمى حياة ، وهكذا وعلى هذا فصفات الافعال قديمة والراجح مذهب الاشاعرة من عدم زيادة تلك الصفة ومن الكون المضطرب من صفات الافعال تعلقات التخيرية وتلك التعلقات حادثة وعلى هذا فصفات الافعال حادثة [119] .

ويذهب الامام نور الدين الصابونى فى اقرار صفة التكوين إلى القول قال أصحابنا ان جميع الصفات قديمة ، قائمة بذات الله تعالى ، ثم يناقش أراء المعتزلة والاشاعرة وسائر الفرق الأخرى فى ذلك ثم يذهب إلى أن يقول - والصحيح ما قلنا : فى قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور "سورة الحشر آية ٢٤" وصفة ذاته بأنه خالق ، وذاته أزلى وكلامه أزلى فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به فى الأزل فيكون مجازا أو كذبا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وتحقيق ذلك أن الخالق أسم مشتق من الخلق كالعالم من العلم . وأنما يتحقق الأسم المشتق من المعنى على من قام به ذلك المعنى . كالمتحرك يطلق على

[119] ابراهيم البيجورى - حاشية على متن السنوسية ص ٢٢ ، ٢٣ المطبعة الحمدية المصرية .

من قامت به الحركة ثم ينتقد آراء المعتزلة وتأويلات الكرامية .... إلى أن يقول التكوين فى الأزل ما كان ليكون العالم به فى الأزل بل ليكون كل شيء كائنا به وقت وجوده على حسب علمه وأرادته والتكوين باق من الأزل إلى الأبد ، فيتعلق وجود كل موجوده وقت وجوده يتكونه الأزلي [١٢٠] . اذن فقد كان لأبن كلاب فى الصفات أثر كبير فى مدارس أهل السنة فى القرون التالية وان كانت هناك خلافات قليلة بين الكلابية الاشعرية والماتريدية ، ولكن من الواضح مدى تعاطف شيخ السلفية المتأخرابن تيمية مع ابن كلاب وتلامذته ..... وابرازه لتأثيرهم المباشر في المدارس الأخرى .

رابعا : موقف ابن كلاب فى مسألة الكلام الالهى : (القرآن الكريم قديم ..... أم حادث) :

هذه القضية من اخطر القضايا التى نالت أهتمام العلماء والباحثين فى الفكر الاسلامى وقد اختلفت المذاهب والفرق الاسلامية منذ أن نشأ الجدل حول الصفات الألهية وبصفةخاصة الكلام الآلهى بأعتباره صفة من صفات الله تعالى التى أثبتها لنفسه فى القرآن الكريم

---

[١٢٠] الامام نور الدين الصابونى – كتاب البداية من الكفاية فى الهداية ص ٦٧ ، ص ٦٨ ، ص ٩٦ ، ص ٧٢ .

كما أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وأنقسمت المذاهب - الاسلامية إلى ...... مذاهب تقرر ان القرآن هو كلام الله وأنه مخلوق لله تعالى لم يكن ثم كان واستندوا فى ذلك إلى انكار صفةالله الذاتية القديمة ... طبقا لمذاهبهم فى تعطيل الصفات وأكثر هؤلاء الذين قالوا بخلق القرأن من المعتزلة والخوارج والزيدية والشيعة .... وظهر فى مقابل هذه المذاهب الكلامية مذهب أهل السنه والجماعة وأئمة الفقهاء وأهل الحديث فعارضوا هذا الاتجاه وقرروا أن القرآن الكريم ، غير مخلوق لأنه صفة من صفات الله تعالى الذاتية الثابتة لله تعالى بالذات ... هو الكلام الآلهى .

ولا نريد ان نخوض فى هذه القضية فقد تناولتها بحوث كثيرة ولكننا معنيون هنا بأبراز موقف ابن كلاب ومدرسته من قضية خلق القرآن وتحاول تحليل هذا الموقف فى ضوء مذهب أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية وذلك من خلال ما أشار إليه إمام السلف المتأخر ابن تيمية فانه اكثر من أهتم بمذهب ابن كلاب ومدرسته كما ذكرنا من قبل .

ويذكر الامام ابن تيمية ان عبد الله بن سعيد الكلاب أعلن ان الله لم يزل متكلما وأن كلام الله صفة له قائمة به وأنه قديم بكلامه وان كلامه قائم به معنى واحد قديم قائم بذات الله هو الأمر والنهى ..

والاستخبار ان عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وان عبر عنه بالعبرية كان توراة ، ويقرر ان الكلام مثل الصفات الذاتية الاخرى . فالعلم قائم به والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته ، ولكن ابن كلاب يفرق بين الكلام كمعنى وبين الكلام المنطوق كحروف واصوات فيقول ان الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ أولا يتبعض ولا يتغاير وأنه معنى واحد بالله [١٢١] .

والواضح ان ابن كلاب لا يريد ان يقول بأثبات الكلام كحروف والفاظ وأصوات منطوقة بالذات .... لأن معنى ذلك أن الكلام حدث في زمان أو مكان وبذلك تكون الذات محلا للحوادث .... اذن فمعنى الكلام هو القائم بالذات وهو القديم الأزلي أما ما يتعلق بهذا المعنى من ألفاظ أو حروف حيث كان هناك متكلم اليه - وحيث كان هناك مخاطبين به واذا لم يكن هناك متكلم اليه أزلا فانه لم يكن هناك كلام ... بل معنى قائم بالذات .

وربما دفع ذلك بان كلاب فيما يرى علماء المذاهب إلى أن يقول بأن الكلام لا يتعلق بالقدرة أو المشيئة .

---

[١٢١] ابن تيمية منهاج السنة حـ٣ ص٣٢١ - دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفي حـ١ ص٢٧٤ .

وان كان الاشعرى يوافق ابن كلاب فى الأصل الأول . الا انه وأصحابه من الاشعرية يختلفون مع ابن كلاب فى قوله بعدم تعلق الكلام بالقدرة أو المشيئة أو أتصاف الكلام بالأمر والنهى والخبر بالقدم ، وأنها كلام قديم .

وربما أخذ ابن تيمة هذه المسألة علىابن كلاب وأعتبره بذلك مخالفا لمذهب أهل السنه والسلف أوالأئمة .

ونحاول ان نوضح ذلك من خلال ما يتوفر لدينا من نصوص عن مذهب ابن كلاب فى هذه المسألة .

يقرر ابن تيمية ان مذهب الصحابة والتابعين والأئمة هو أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق ....وأن السلف قالوا أنه لم يزل متكلما وانه يتكلم بمشيئته وقدرته ..... ولكن ابن كلاب قرر فى وضوح أن القرآن قديم ، وأنه صفة لازمة لذات الله لا يتعلق بالمشيئة والقدرة، وصفة منفصلة عنه فهو قديم، بما فيه من اخبار عن الكون وعن الحادث ، وأنه نابع عن ذات الله القديمة ، فالمتكلم من قام به الكلام ، ولم يكن بفعله ومشيئته وقدرته [١٢٢] .

---

[١٢٢] المصدر السابق ، حـ١ ص٢٢٣ - كذلك دكتور النشار نفس المصدر ص٢٧٤ .

وقد ظفرنا بنص واضح وصريح يتعلق بالخلاف بين ابن كلاب ومدرسته وبين أئمة السنه والسلف حول تعلق الكلام بالقدرة والمشيئة اذ يذكر ابن تيمية فأما أهل السنة فلا يقال عندهم قدر ان يتكلم ، أو يقول ، فان كلامه قديم لازم لذاته لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، وكان أبو عبد الله بن عبد الوهاب رحمه الله (ت عام ٣٢٨/٩٤٢م) قد تلقى هذا عن البحوث التي ذكرها أبو الحسن بن الزغواني وامثاله وقبله أبو الوفاء بن عقيل وأمثاله ، وقبلهما القاضي ابو يعلى (ت ٤٥٨) هـ ونحوه، فان هؤلاء وأمثالهم من اصحاب مالك والشافعي كابي المعالي الجويني (ت عام ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) وطائفة من أصحاب أبي حذيفة يوافقون ابن كلاب على قوله : أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته وعلى قوله أن القرآن لازم لذات الله بل يظنون أن هذا قول السلف ، قول احمد بن حنبل ومالك والشافعي وسائر السلف الذين يقولون القرآن غير مخلوق حتى أن من سلك مسالك السالمية [١٢٣] من هؤلاء كالقاضي وابن عقيل وان الزعزاني يصرحون بأن مذهب ابن حنبل أن القرآن قديم وانه حروف وأصوات وأحمد بن حنبل وغيره من الأئمة الأربعة لم يقولوا هذا قط ولا ناظروا عليه ولكنهم وغيرهم من اتباع الأئمة الأربعة لم يتفرقوا في أقوالهم في بعض المسائل ولكن الذين ظنوا أن قول ابن كلاب واتباعه هو مذهب

---

[١٢٣] أتباع عبد الله بن محمد بن سالم البصري – المتوفى عام ٢٧٩م .

السلف من ان القرآن غير مخلوق هم الذين صاروا يقولون أن فضل كلام الله بعضه أفضل انما يجئ على قول أهل البدع الجهمية والمعتزلة ، كما صار يقول ذلك طوائف من اتباع الأئمة .... لم يعلموا أن السلف لم يقول أحد منهم بهذا ، بل أنكروا على ابن كلاب هذا الأصل وامر احمدابن حنبل وغيره بهجر الكلابية على هذا الأصل حتى هجر الحارث المحاسبي لأنه كان صاحب ابن كلاب، وكان قد وافق على هذا الأصل ثم روى أنه رجع عن ذلك ، وكان احمد يحذر من الكلابية .

وكذلك يشير ابن تيميه في كتابه الإيمان في شرح طويل تختصر منه هذه العبارة ، أن ممن وافق بن كلاب على اصله طائفة من أصحاب مالك والشافعي والماتريدي والجويني والاشعري وغيرهم ..... لأن هؤلاء كلهم كلابية يقولون : أن الله لم يتكلم بمشيئته وقدرته ...الخ .

واذا قمنا بتحليل هذه النصوص التي ذكرها ابن تيمية نلاحظ أن الامام ابن تيمية لا يرضى ان ينسب ذلك إلى كبار الأئمة وأهل السنة وانهم لم يقولوا بأن الكلام قديم بل قالوا أنه غير مخلوق فقط ، وأن سائر الأئمة متفقون على أن الكلام منزل غير مخلوق ، وقد صرح كل منهم أن الله تعالى متكلم بمشيئته وقدرته ، وأن الله تعالى لم يزل متكلما اذا شاء وكيف شاء - يضاف إلى ذلك ان هذه المسألة شائكة وتحرج الأئمة من

البحث فيها الا اضطرارا عندما حدث النزاع بشأنهازمن المحنة والتى امتحن فيها أئمة الاسلام من الفقهاء وعذب من اجلها الامام احمد بن حنبل وقد ثبت على عقيدته ولم يقل غير ما كان عليه اهل السنة أن القرآن كلام الله غير مخلوق .

ومن ناحية أخرى فان الامام ابن تيمية يريد ان يوضح ان ما صرح به ابن كلاب واتباعه بعدم تعلق الكلام بالمشيئة والقدرة يؤدى إلى اثبات ان الكلام مخلوق وحادث ، لعدم تعلقه بالقدرة والمشيئة ازليا وقد اشار إلى هذا فى منهاج السنة فيذكر بعض أدلة الكلابية والأشعرية فى انهم يقولون إن القرآن مخلوق كالمعتزلة.... ثم يذكر فى نص صريح بقوله وعلة الدهرية وقادر القدرية ومريد الكلابية لا يجعلون الرب قادرا فى الأزل على الفعل والكلام بمشيئته وقدرته .

ولكن الامام ابن تيمية لم يتنبه إلى حقيقة هامة وهى ان ابن كلاب واتباعه من الاشعرية يقولون بقدم الكلام النفسى ويقولون ايضا بقدم القرآن ، وكذلك معظم أهل السنة ، وقد فرق كما ذكرنا بين معنى الكلام القائم بالذات وبين مدلوله من حروف وألفاظ منطوقة .

فابن كلاب واصحابه والاشعرية لم يرد أن يربط بين الكلام النفسى أو المعانى القائمة بالذات وهى معانى قديمة أزلية لم تزل قائمة

بالذات وبين مقدورات الله تعالى ومشيئته ، حيث لم يمكن مخاطب أن ما هو مقصود بالخطاب وكذلك لم يكن متكلم اليه يعني أن الكلام النفسي والمعاني القائمة بالذات قديمة ولكن متعلق الكلام واذا كان متعلق الكلام عبارة عن الفاظ مقروءة وحروف منطوقة واصوات مسموعة ، ومخلوقات مخاطبين بها ، فهذه بلا شك حادثة مخلوقة لمقدورات الأرادة والمشيئة الآلهية .

وعلى ذلك فان ابن كلاب وأتباعه يقرر أن العبارات من كلام الله تختلف ولا تتغاير ولكن كلام الله تعالى لا يختلف ولا يتغاير ، والله تعالى لا يختلف ولا يتغاير - فالقرآن عربيا - لأن الرسم والعبارة عنه هو قراءته عربي ، فسمي عربيا ، كذلك التوراة علة تسميتها أنها عبرانية فالقرآن اذن معنى واحد قديم والله تعالى دائما في نطاق - الخلق يقول كن ومن المحال أن تكون مخلوقة والله متكلم قبل الأمر والنهي ولم يزل الله تعالى متكلما قبل أن يسمى كلامه أمرا وقبل وجود العلة التي سمت كلامه أمرا وكذلك القول في تسميه كلامه نهيا وخبرا . أما ما يتلوه التالون من القرآن فهو عبارة عن كلام الله ، وان موسى عليه السلام سمع الله متكلما بكلامه أما معنى قول الله تعالى "فأجره حتى يسمع كلام الله" سورة التوبة آية ٦" فهو أجره حتى يفهم كلام الله وليس معناه حتى يسمع التالون يتلونه والقرآن عند ابن كلاب ليس جسما ولا عرضا .

ومن الجدير بالذكر ان الامام ابـن تيمية قد اثار فكرة أو مذهبا آخر يتصل بكلام الله تعالى ...... مـن حيث أن كلام الله تعالى واحد لا بعض له ، فضلا عن أن يقال بعضه أفضل من بعض ويعرض ابن تيمية آراء ابن كلاب وأصحابه فى عدم القول بتفضيل كلام الله تعالى عن البعض .

فيقول أما السلف كالصحابة والتابعين لهم باحسان فلم يعـرف عنهم فى هذا الاصل تنازع بل الأثار متواترة عنهم به وأشتهر القـول بأمكان تفضله بعدالمائتين لما اظهر الجهمية القول بـأن القرآن مخلوق ، وأتفق أئمة السنه والجمهور على أنكار ذلك ، ورده عليهم ، وظنت طائفة كثيرة مثل أبى محمد بن كلاب ومن وافقه أن هذا القـول لا يمكن رده الا اذا قيل أن الله لم يتكلم بمشيئته وقدرته ولا كلم موسى حين أتاه ولا قال للملائكة أسجدوا لأدم بعد ان خلقه ولا يغضب على احد بعـد ان يكفر به ولا يرضى عنه بعد ان يطيعه ولا يحبه بعدأن يتقرب اليه بالنوافل يتكلم بكلام بعد كلام فتكون كلماتها لا نهاية لها إلى غير ذلك مما ظنـوا انتفاءه عن الله تعالى .

وقالوا : انما يمكن مخالفة هؤلاء اذا قيل بـأن القرآن وغيره من الكلام لازم لذات الله تعالى لم يزل ولا يزال يتكلم بكل كلام لـه كقوله : يا آدم ، يا نوح ، وصاروا طائفتين : الطائفة إلى : تقـول : انه معنى واحد

قائم بذاته . والطائفة الثانية تقول : انه حروف ، أو حروف وأصوات مقترنة بعضها ببعض ازلا وأبدا وان كانت مترتبة فى ذاتها ترتيبا ذاتيا لا ترتيبا وجوديا.... .

١- والأولون : عندهم كلام الله شيء واحد لا بعض له فضلا عن أن يقال بعضه من بعض .

٢- والآخرون يقولون :هو قديم لازم لذاته والقديم لا يتفاضل وربما تقل عن بعض السلف فى قوله تعالى "نأت بخير منها" سورة البقرة آية ٢٠٦" أنه قال خير لكم منها أو انقع لكم فيظن الظان أن ذلك القائل موافق لهؤلاء . وليس كذلك ، بل مقصوده بيان كونه خيراً ، وهو أن يكون أنفع للعباد - فان ما كان أكثر من الكلام نفعا للعباد وكان فى نفسه أفضل وصار من سلك مسلك الكلابية من متأخرى اصحاب احمد ومالك والشافعى وغيرهم يظنون أن القول بتفاضل كلام الله بعضه على بعض انما يمكن على قول المعتزلة ونحوهم الذين يقولون أنه مخلوق فأن القائلين بانه مخلوق يكون فضل بعضه على بعض فضل مخلوق على مخلوق وتفضيل بعض المخلوقات على بعض لا ينكره أحد ، فاذا ظن أولئك أن القول بتفضيل بعض الكلام على بعض مستلزم لكون القرآن مخلوقا فروا من ذلك وأنكروا القول به لآجل ما ظنوه من التلازم ....

وسلف الأئمة وجمهورها يقولون كلام الله غير مخلوق ، كذلك سائر كلام الله غير مخلوق .

ثم يذكرالامام ابن تيمية أن أبو عبد الله بن عبد الوهاب ذهب إلى الشيخ أبى زكريا بن الصيرفى وكان مريضا ماعا أبو زكريا بدعاء مأثورة عن الامام احمد بن حنبل يقول فيه اسألك بقدرتك التى قدرت بها ان تقول للسموات والأرض أئتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ان نفعل بنا كذا فلما خرج الناس من عنده قال له ، ما هذا الدعاء الذى دعوت به ، هذا انما يجئ على قول المعتزلة الذين يقولون القرآن مخلوق .

ومن خلال تحليل هذا النص الذى ذكره ابن تيمية وكان يدور حول بيان عقائد أهل السنة وغيرهم من أصحاب الفرق الأخرى فيما يتعلق بكلام الله تعالى يتضح لنا أن القول يتفضل كلام الله تعالى على بعض أنما يأتى على أقوال الجهمية ونحوهم من القائلين إن كلام الله تعالى مخلوق والقرآن مخلوق ححيث أن تفضيل بعض المخلوقات على بعض أمر يجيزه العقل ولا ينكره أحد كذلك فان هذا القول لا يمكن رده الا اذا قيل أن الله تعالى يتكلم بالقدرة أو المشيئة وهذا يعنى تعلق

الكلام بالقدرة أو المشيئة ..... وهذا ما لم يوافق ابن كلاب واصحابه من أهل السنة ،اصحابه وأحمد ومالك والشافعي .

فابن كلاب واصحابه نفى تعلق الكلام بالقدرة والمشيئة وقال ان الكلام معنى واحد قائم بالذات وهذا يعنى ان كلام الله تعالى لا بعض له ، فضلا عن ان يقال أفضل من بعض وعلى ذلك ، فان القول بتفضل بعض الكلام على بعض يعنى ان الكلام مخلوق ..... وهذا ما لم يوافق عليه السلف والأئمة وكذلك ابن كلاب واصحابه اذ يذهبون إلى الاقرار بأن كلام الله معنى واحد قائم بالذات وان القرآن غير مخلوق فى بعض الأيات التى تعنى التفضيل مثل قوله تعالى "نأت بخير منها أو مثلها" سورة البقرة آية ١٠٦ فان المقصود بذلك خير العباد أو ما فيه فائدة لهم .

ان ابن كلاب واصحابه والاشعرية يقررون أن القرآن كلام الله غير مخلوق ويشير ابن تيمية فى موضع من كتابة الإيمان إلى ان الكلابية والاشعرية ونحوهم ينصرون ان القرآن كلام الله غير مخلوق وان الله يرى فى الآخرة وأن أهل القبلة لا يكفرون بالذنب ولا يخلدون فى النار وان النبى صلى الله عليه وسلم له شفاعة فى اهل الكبائر وان فتنة الغير حق وعذاب القبر حق وحوض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى الآخرة حق ، وأمثال ذلك من الاقوال التى شاع أنها من أصول أهل السنة

والجماعة كما ينصرون خلافة الخلفاء الاربعة وفضيلة ابى بكر وعمر ونحو ذلك .

ومن الجدير بالذكر ان الامام ابن تيمية يثير هذه المسألةمرة أخرى في موضع أخر من كتابه جواب أهل العلم والإيمان فيذكر في بعض النصوص ان ابن كلاب وابتاعه والاشعرية كذلك كانوا يقولون بجواز وقوع المفاضلة فى القرآن العربى .... وهو مخلوق عندهم ومعنى ذلك أنهم فرقوا بين الكلام النفسى ومعنى الكلام القائم بالذات وبين الكلام الذى هو القرآن كتاب عربى بلغة عربية وهو حروف وأصوات وكلمات ورسوم .... وهكذا هذا مخلوق عندهم ، أما الكلام الذى يراد به المعنى فهو القديم .

ويهاجم ابن تيمية مذهب الكلابية فى ذلك ويدلل على فساده فيقول أما قول أهل السنه والجماعة الذين أجمعوا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق فيمتنع أن يقع التفاضل فى صفات الله القائمة بذاته وأن ما ذكره ابو عبيد الله الدراج فى مصنفه فى هذه المسألة اجمع أهل السنة على ان ما ورد فىالشرع مما ظاهره المفاضلة بين اى القرآن وسورة ليس المراد به تفضيل ذوات بعضها على بعض اذ هو كله كلام الله وصفة من صفاته، بل هو كله لله فاضل كسائر الصفات الواجبة لها نعت

الكمال وهذا النقل للأجماع وهو بحسب ما ظنه لازما لأهل السنة ، فلما علم أنهم يقولون القرآن كلام الله ليس بمخلوق وظن هو أن المفاضلة أنما تقع في المخلوقات لا في الصفات. قال ما قال ، والا فلا ينقل عن احد من السلف والأئمة أنه أنكر فضل كلام الله بعضه على بعض لا في نفسه ، ولا في لوازمه ومتعلقاته ، فضلا عن ان يكون هذا اجماعا وليس هو لازما لأبن كلاب ومن وافقه كالأشعري واتباعه (فأن هؤلاء يجوزون وقوع المفاضلة في القرآن العربي وهو مخلوق عندهم) وهذا المخلوق يسمى كتاب الله والمعنى القديم يسمى كلام الله ، ولفظ القرآن يرادبه عندهم ذلك المعنى القديم والقرآن العربي المخلوق .

وحينئذ فهم يتأولون ما وردمن تفضيل بعض القرآن على بعض على القرآن المخلوق عندهم ، ويبدو ان الامام ابن تيمية كان يتمعص من أقوال ابن كلاب وتحليله الفكري في مسألة الكلام الآلهي والقرآن الكريم من حيث أنه كان يفرق بين المعاني القائمة بالذات وهي الكلام ، ويبين مدلول هذا الكلام - المراد به الألفاظ والحروف وهي القرآن العربي ، ومن ثم يكون مخلوقا وتجوز المفاضلة في بعضه وهكذا فهاجمه وأعتبره ممن احدث هذا القول وانه قول فاسد شرعا وعقلا .

فيقول ابن تيمية أن أول من احدث هذا الأصل هـو ابـو محمد ابن عبد الله بن سعيد بـن كـلاب وعرف ان الحروف متعاقبة فيمتنع ان تكون قديمة الاعيان ، فان المتأخر قد سبقه غيره ، والقديم لا يسبقه غيره والصوت المعين لا يبقى زمانين فكيف يكون قديما ؟ .

فقال بان القديم هو المعانى ثم جعل المعنى واحد لا يتعدد ، ولا يتبعض لامتناع اختصاصه بعدد معين وامتناع معان لانهاية لها فـي آن واحد وجعل القرآن العربى ليس هو كلام الله ، فلما شاع قوله ، عرف جمهور المسلمين فساده شرعا وعقلا .

وان كنا لا نوافق ابن كلاب ومن تابعه فى هذا التحليل الفكرى والفلسفى لمعنى الكلام القائم بالذات ومدلولاته .... الأمر الذى دفعه للقول بنفى تعلق الكلام بالمشيئة والقدرة مما جلب عليه نقد علماء السلف وهجومهم اللاذع وأنكارهم عليه فى بعض ما ذهب اليه ،ولكن ربما نلتمس العذر لهذا السلفى العظيم والأصولى العميق . وذلك فى محاولته تنزيه الذات الالهية عما يلحق بها من امكان كونها محلا للأحداث ، وهو ما كان يروج له ويقول به طوائف من الكرامية والحشوية والمشبهة فى عصره والذين انتشرت مذاهبهم كأنتشار النار فى الهشيم،

ودان بها بعض المسلمين فتصدى ابن كلاب لهذه التيارات وحاربها حربا عنيفة، وتتبعها فى كل اقوالها ونقدهما .

واذا حاولنا ان نتعرف بأختصار شديد على أثر ابن كلاب فى بعض المدارس السنية الأخرى .... فلا شك أننا سنجد صلة بين مذهبه فى مسألة الكلام الألهى أو القرآن الكريم وبين مذاهب أهل السنة من متكلمى الاشاعرة والماتريدية .... ولكن يجب علينا أن نقرر منذ البداية أن ابن كلاب كان تابعا لأقوال ومذاهب أهل السنة والأئمة فى قوله بأن القرآن غير مخلوق - فقد سبقوا إلى هذا القول ، ولكن الفضل يرجع لأبن كلاب فى تعمقه الفكرى فى هذه المسألة وتناولها من جوانب مختلفة كما وصلت إلينا .

ولعلنا نذكر ان من كبار أئمة السلف ممن قالوا بذلك قبل ابن كلاب المحدث الكبير سفيان الثورى المتوفى عام ١٦١هـ فقد ذكر عنه عبد الله بن المبارك . قال سمعت سفيان الثورى يقول من زعم أن قال أن الله احد مخلوق ، فقد كفر بالله عزوجل .

هذا يعنى أن أصول عقيدة أهل السنة مستمدة من ائمة الحديث أهل السلف منذ الرعيل الأول .... بل وتابعوا ذلك الا أنه كما ذكرنا عمقواالنظر فيها على حجج كلامية وأنظار عقلية وفلسفية ، طبقا لطبيعة

الخلفية الذهنية التي يواجهونها من أجل تنقيتها من الافات التي علقت بها حول الصفات .

لقد أشار الامام السلفي الكبير ابن تيمة إلى الاشاعرة أثناء مناقشته لمذهب ابن كلاب وأتباعه فيما تيعلق بقضية الكلام الالهي ومشكلة خلق القرآن ، وأعتبر ابن كلاب ومدرسته مقدمة ممتازة مؤثرة في آراء المدارس المتأخرة وخاصة الاشعرية ... وقد لاحظنا ان ابن تيمية اذا ذكر ابن كلاب فانه يلحق به الاشعري واتباعه .

واذا تتبعنا الاصول الكلامية للأمام الاشعري - وكذا اتباعه في هذا المسألة نجد أنهم بلا شك يذهبون إلى ما ذهب اليه ابن كلاب ولا يختلفون الا في مسائل قليلة جدا .

فالأشعري يقرر أن كلام الله غير مخلوق .... ويقصد بذلك المعاني أو الكلام النفسي وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق ، ويذكر كثير من الآيات القرآنية ويتناولها بالشرح والتحليل أي يفسرها اعتمادا على تطبيق أصول التفسير .

ويهاجم القائلين بخلق القرآن من الجهيمية والمعتزلة ونحوهم وذهب إلى ذلك كبار أئمة الاشعرية كالبقلاني والجويني والامام الغزالي

(المتوفى فى عام ٥٠٥هـ / عام ١١١١م) والامام فخر الدين الرازى فقد قال ان الكلام النفسى قديم قائم بذات الله تعالى متنزه عن الحروف والصوت وهو صفة لله وهو مع كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا واحدا لا يتعدد - وفى ذلك تنازعت المعتزلة والكرامية أما الحروف والكلمات فهى دالة على كلام الله تعالى ، ولكنهم لم يقبلوا قول المعتزلة انها مخلوقة فى جماد أوأى جسم لتدل على ارادة الله تعالى ، او كراهته لشىء من الأشياء . ولكن الامام فخر الدين الرازى يختلف مع اصحابه من الاشاعرة فى ناحية ويتفق معهم فى ناحية اخرى وهو بأختصار يقرر ان الكلام النفسى صفة الله القديمة القائمة بالذات والتى لا تقوم بغيره اذ انه من المحال ان تحصل صفة الشىء ونعته لا فيه ، بل فى غيره - ويختلف مع اصحابه فى قوله ... أن لا يمتنع أن يخلق اله فى غيره اصواتا والفاظا تدل بالوضع والاصطلاح على ارادته أو كراهته لشىء من الاشياء . واذا كان الرازى يجارى المعتزلة بهذا لرأى الأخير ، فهذا يدل على أنه وكما رأى كثيرمن الباحثين من متأخرى الأشعرية كان يمزج الراء الكلامية ببعض الأصول والمبادىء الفلسفية - وكان أكثر تحررا فى ذلك عن سلفه من أئمة المذهب الاشعرى .

وقدلا نجداختلافا بين ما ذهب اليه ابن كلاب واتباعه وكذلك الاشاعره وبين مذهب الماتريدية فى كلام الله تعالى ، والقرآن الكريم

وربما عبر عن ذلك الامام نور الدين الصابونى فى كتابه البداية من الكفاية - فقد عرض مذهب أهل السنة وشرحه وعلق عليه ثم مذهب المعتزلة ونقده عليهم فى أصولهم . وهو فى كل ذلك يؤكد على ان حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالذات الذى تدل عليه الحروف والأصوات ... ويستدل على هذا الرأى بأدلة أهل اللغة وبعض الآيات .. كما قال الشاعر :-

ان الكلام لفى الفؤاد وانما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ولهذا سمى أهل اللغة كل عبارة تدل على معنى كلاما لاغير ، وقد صرح الكتاب بكلام النفس حيث قال تعالى "يخفون فى انفسهم ما لا يبدون لك" سورة آل عمران ١٥٤ - وكذا الأمة اجمعت على تسمية ما فى المصحف كلام الله تعالى ... ويقرر الامام نور الدين الصابونى الماتريدى - أن الكلام كحروف والفاظ - ونقوش مكتوبة .... الخ مخلوقة حادثة ويستدل على ذلك بأنه كما يقال يحرم على المحدث من القرآن ، كان المراد منه الحروف الدالة على كلام الله تعالى فيكون حادثا مخلوقا .

والواضح ان الماتريدية لا يختلفون فى عقيدتهم من ان كلام الله تعالى معنى واحد قائم بالذات وأنه قديم وغير مخلوق وكذلك القرآن

الكريم لأنه كلام الله تعالى ، أماظواهر الالفاظ والحروف والرسوم التى قد تتجزأ ، وتتبعض فانها مخلوقة اما ما تدل عليه من معانى فأنها قديمة .

وربما قد ثارت نقطة خلاف بين ابن كلاب وبين كل من الاشعرية والماتريدية فيما تيعلق بالأمر ، والنهى والخبر الالهى الوارد ذكره فى القرآن الكريم كيف يكون قديما ، حيث لم يكن مأمورا ومنهى؟ وربما كانت هذه الناحية مصدرخلاف شديد ايضا بين الحنابلة ومتكلمى أهل السنة وكذلك المعتزلة والجهمية ونحوهم .

ولكى نستطيع استبيان هذا الموضوع نريد ان نفرد له جزأ خاصا به .

خامسا : الأمر والنهى والخبر والارادة :-

ان الخلاف بين ابن كلاب وبين أهل السنة من الاشاعرة الماتريدية كان حول هذه المسألة ..... حيث ذهب ابن كلاب إلى ان كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهى والخبر فى الازل لحدوث الأمر أو النهى وقدم الكلام النفسى . وقد أشار إلى ذلك الامام السبكى فى طبقات الشافعية . كذلك الامام ابن تيمية .

ولكن الامام الجويني يورد هذا الخلاف في كتابه الارشاد فيقول ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب رحمه الله من اصحابنا إلى أن الكلام الازلي لا يتصف بكونه أمرا ، ونهيا وخبرا ، الا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنتهين فاذا ابدع الله العباد وافهمهم كلامه على قضية امر وموجب زجرا ومقتضى خبر ، وأتصف عند ذلك الكلام بهذه الاحكام ، وهي من صفات لأفعال عنده بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقا رازقا محسنا متفضلا ، ولكن الجويني مع أنه يذكر ان طريقة ابن كلاب حسنة في ذاتها ، اذ أنها تقطع أقوال الخصوم الذين انكروا الكلام القديم كله ، استنادا إلى أنه كيف يمكن ان يكون قديما كلام يخاطب به الله المحدثين في الأوامر والنواهي؟ .

الا أنه يقول : أن الصحيح ما ارتضاه شيخنا - بقصد ابي الحسن الاشعري - من ان الكلام الازلي لم يزل متصفا بكونه امرا ونهيا وخبرا والمعدوم على أصله ، مأمور بالأمر الازلي على تقدير الوجود ، والامر القديم في نفسه على صفة الاقتصاد من سيكون اذا كانوا ، والذي استنكره من احالة كون المعدوم مأمورا لا تحصيل له ، فالأوامر والنواهي التي تصدر للمأمورين والمنهيين هي كلام قديم على تقدير الوجود ، وإذا وحدتحقيق كونه مأمورا .

ومن الجدير بالذكر ان عالم السلفية الكبير الامام ابن تيمية والحص الحصين لمذهبهم يتناول هذه المسألة بمنهجه التحليلي النقدي فيشير إلى الفرق الاسلامية : معتزلة ، وكلابية وكذلك اهل السنة والأئمة ، ويقرر مذهب السلف وجمهور المسلمين والأئمة ، وينتقد موقف ابن كلاب واتباعه الا انه يرى ان طريقته خير من طريقة المعتزلة والجهمية .

يذكر ابن تيمية واما السلف وائمة الفقهاء وجمهور المسلمين فيثبتون الخلق ، والارادة الخالقة الشاملة لكل حادث والارادة الأمرية الشرعية المتناولة لكل ما يحبه الله ويرضاه لعباده ، وهو ما أمرت به الرسل وهو ما ينفع العباد .

فهذه الارادة الامرية الشرعية متعلقة بالهتيه المتضمنة كربوبيته كما ان تلك الارادة الخلقية القدرية متعلقة بربوبيته ، ثم يذكر ابن تيمية .... ان الخبر الصادق يتضمن جنس العلم والاعتقادو الأمر يتضمن جنس الطلب باتفاق العقلاء . ثم هل مدلول الخبر جنس من المعاني غير جنس العلم ، ومدلول الامر جنس من المعاني غير جنس الارادة كما يقول ذلك طائفة من النظار مثل ابن كلاب ومن وافقه أو مدلول من جنس العلم والارادة . كما يقول جمهور نظار أهل السنة الذين يثبتون الصفات والقدر ، فيقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ويقولون ان الله خالق

افعال العباد . والمعتزلة وغيرهم ممن يخالف أهل السنة في هذين الاصلين فان هؤلاء يخالفون ابن كلاب ومن وافقه في ذلك الاصليين ، ولهذا يقال انه يوافق أحد من الطوائف على ما احدثه من القول في الكلام والصفات وان كان قوله خيرا من قول المعتزلة والجهمية .

ولا يتفق أئمة الماتريدية على مذهب ابن كلاب وأتباعه في الأمر أو النهي ، بل يذهبون مذاهب اهل السنة وجمهور الأئمة والأشاعرة في أن الأمر والنهي والخبر كلام الله تعالى حيث لم يكن مأمور ولا منهي يقول الامام نور الدين الصابوني فان قيل لو كان كلام الله تعالى قديما وهو الأمر والنهي ، كيف يصح الأمر والنهي والمأمور والمنهي لم يوجد بعد ؟ .

قلنا (أي مذهب الماتريدية) : كما صح عندكم الخطاب على من كان في عصرنا الان بكلام حدث في عصر النبي صلى اللله عليه وهم معدومون في ذلك الوقت ، فكل جواب لكم فيه فهو جوابنا عن هذا الاشكال . ثم يقول : الامر والنهي للمعدوم ليجب في الحاله لا يجوز وأما الامر ليجب وقت وجوده جائز . فان قيل سمعنا الله تعالى يقول : إنا أرسلنا نوحا إلى قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح بلَفظ الماضي ونوح وقومه لم يوجدوا بعد ؟ قلنا اخبار الله لا تتنوع إلى

الماضي والمستقبل ، بل نقول : اقم بذات الله تعالى في الأزل إخبار ارسال نوح مطلقا وأنه باق من الأزل إلى الابد - فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة عليه : أنا نرسل نوحا ، وبعد الأرسال :إنا أرسلنا نوحا والتغيير يكون في المخبر لا في الاخبار . هذا كما قلنا في علم الله : أنه قائم بذات الله تعالى في الازل علم بان نوحا مرسل وعلمه باق من الازل إلى الابد . فقبل وجوده يعلم أنه سيوجدويرسل ، وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وجد وأرسل ، والتغير يكون في العلوم لا في العلم فكذا هذا . ويقول الامام نور الدين الصابوني : وفيما يتعلق بالمسموع ... فان الاشعري رأى ان كل موجودكما يجوزأن يرى يجوزان يسمع ... ولكن الأسفرليني . ومن تابعه يرون أن كلامه تعالى غير مسموع أصلا ، وهو اختيار الشيخ الامام رئيس اهل السنة والجماعة أبي منصور الماتريدي وقال تعالى ، "حتى يسمع الكلام الله " سورة التوبة آية (٦) أراد حتى يسمع ما يدل على كلام الله - كما يقال سمعت علم فلان اى ما يدل على علمه وعند هؤلاء ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى الا أنه لم يكن فيه واسطه الكتاب والملك ، فسمى كليم الله تعالى لذلك .

ولا شك ان ابن كلاب لم ينته الى خطورة هذه المسألة وكان يجب أن يتمسك بمذهب أئمة السلف والجمهور الفقهاء وأهل الحديث

ولكنه اضطر كما ذكرنا إلى ذلك عندما تعرض في مناظراته لهذه المسألة ولكي يفند أراء ومذاهب الجهمية والمعتزلة ونحوهم .

فكلام الله تعالى قديم وغير مخلوق وهو معنى واحد قائم بالذات وهو يشمل على ما يخبر به الله تعالى من اشياء كذلك يشمل الامر والنهي والارادة ، والله تعالى يتكلم بمشيئته وقدرته .... وكل صفات الكمال قائمة لله تعالى .وفيما يتعلق بمذاهب أئمة أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية فهي أسلم واحكم أيضا .... فقد تناولوا هذه المسائل الشائكة وناقشوها على أصولهم الكلامية بما يوافق الكتاب والسنة وتوسطوا في معظم الاحيان .

وكلمة اخرى ارى أضافتها هنا وهو أن مذهب ابن كلاب لم يصل الينا بصورة كاملة ، لأن مصادرة قليلة وما نعرفه عنه آراء منقولة عنه في بطون الكتب والرسائل والطبقات . فضلا عن اراء خصومه من الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وكذلك السلف خاصة الامام ابن تيمية .

وفيما تيعلق بكبار تلامذة ابن كلاب -ابو العباس القلانسي وكذلك الحارث المحاسبي ... فقد أجمعت المصادر على أن مذاهبهم تتبع آراء ابن كلاب باعتباره ممثل لأهل السنة والمتكلمين الأوائل .

سادسا : مسألة الإيمان :

لقد حدث خلاف بين المذاهب الإسلامية حول هذه المسألة ولكن ما يهمنا هو مكانة هذه المسألة فى مذهب عبد الله بن سعيد كلاب ومدرسته . وتوضيح أوجه الصلة أو الخلاف بينه وبين بعض مذاهب أهل السنة والتحليل النقدى لهذه المسألة من جانب إمام السلف المتأخر الإمام ابن تيمية - حيث أنه من أكثر العلماء السلفيين اهتماما بها ، وكذلك تناولها بالدراسة والبحث وبصفة خاصة فى مذهب ابن كلاب واتباعه فان هذه المسألة لها صلة بعقيدة الأرجاء - وسوف نشير إلى ذلك بقدر ما يحتمل موضوع البحث .

نقول لقد كان لكل مذهب إسلامى رأيه فى هذه المسالة بقدر ما يتفق مع الإطار العام لكل من القائلين به مع محاولة إيجاد النصوص القرآنية بما يؤيده . وقد تقاسمت المذاهب الإسلامية بحث مسألة الإيمان فقد كانت مشكلة عميقة شغلت عقولهم وأفئدتهم .

وتكلم فيها : الأئمة من أهل الحديث ، ومتكلمى أهل السنة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والشيعة .

ونحاول فى هذه الدراسة التحليلية المقارنة أن نتعرف على الأصول الكلامية لمذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب واتباعه فى ضوء هذه المذاهب ونقدها نقدا موضوعيا .

يقرر مؤرخوا الطبقات أن عبد الله بن سعيد بن كلاب يذهب إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان والمعرفة ، وأن ابن كلاب كان من أهل السنة على الجملة ، وله القدم الراسخ فى علم الكلام وحسن النظر ولم يتضح لى بعد البحث ، انفصال مذهبه عن المذهب القائل بأنه التصديق ، فان الإقرار باللسان والمعرفة يستدعى سبق المعرفة .

وقد أشار إلى ذلك أيضا الإمام ابن تيمية - فذكر عن مجموعة عن العلماء واصحاب المذاهب القول بالإقرار والتصديق ... فيقول فأما أبو العباس القلانسى وأبو على الثقفى ، وأبو عبد الله بن مجاهد شيخ القاضى أبى بكر وصاحب أبى الحسن (يقصد الاشعرى) فأنهم نصروا مذاهب السلف وابن كلاب نفسه والحسين بن المفضل البجل ، ونحوهما كانوا يقولون :هو التصديق والقول جميعا موافقة لمن قاله من فقهاء الكوفيين كحماد بن سليمان ومن أتبعه مثل أبى حنيفة وغيره .

والواضح أن عقيدة ابن كلاب في الإيمان هي الإقرار والمعرفة والمعرفة تعني التصديق بالقلب ، ولكن هل يعني ذلك أن ابن كلاب لا يقرر العمل جزء من الإيمان ، بحيث يزيد الإيمان به أو ينقص ؟ .

وبذلك يخالف أقوال الجهمية والمعتزلة والخوارج الذين يقررون أن العمل جزء من الإيمان يزيد أو ينقص - وان مرتكب الكبيرة يخلد في النار . وكذلك يخالف أقوال بعض الأئمة والفقهاء ؟

يبدو أن هذه المسألة كانت في غاية الخطورة في عصر ابن كلاب حيث نشأ النزاع بين أهل السنة والطوائف الأخرى حول تحديد مصير المؤمن أو العاصي أو مرتكب الكبيرة وهو مؤمن وظهر على أثر ذلك الأرجاء واتهام الإمام الأعظم ابو حنيفة يقوله بعقيدة الأرجاء :

في رأيي أن ابن كلاب واتباعه وكذلك الاشعرية حاولوا التخفيف من غلواء الجهمية والمعتزلة والخورج في القول بان مرتكب الكبيرة أو المؤمن العاصي يخلد في النار ، فقالوا أن الإيمان قول وعمل .

ورأى الجهمية أن الإيمان لا يتبعض أي لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل ولا يتفاضل أهله فيه - فأيمان الأنبياء ،وإيمان الأمة على نمط

واحد كذلك خالف ابن كلاب واتباعه من الاشعرية قول الكرامية في الإيمان بأنه الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ، ودون سائر الأعمال .

إذن نجد أن ابن كلاب واتباعه يقفون موقفا سنيا مخالفا لموقف غلاة الجهمية والمعتزلة والخوارج ، والكرامية - ويذهبون مذهب أهل السنة في قولهم أن الإيمان إقرار ومعرفة أو تصديق والتصديق عندهم يشمل العمل والفرائض وطاعة الأوامر الإلهية.وتصديق القلب تعني أيضا عمل الجوارح.

يذهب الامام الاعظم ابو حنيفة في قوله وعقيدته عن الإيمان - أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله في الجملة دون التفصيل ،وان، الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه . وقد ثار حول هذه المسالة جدل ،فقد نقل عن أبي حنيفة أنه كان مرجئا وقد جاء في كتاب الفقه الأكبر الذي اثبت العلماء صحة نسبته اليه : أن الإيمان هو الاقرار والتصديق ....وهولا يزيد ولا ينقص .

وقد التمس الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفرق والطبقات والباحثين أيضا العذر لأبي حنيفة في هذا القول ... وينفي قوله بالأرجاء كما حاول أن يصفه بذلك بعض الفرق من الخصوم فقالوا .... أن اهتمام

ابو حنيفة بالفروع وكونه إماما من أكبر الأئمة يدل على انه يكبر الإعمال وهذا عكس الإرجاء - فإذا كان أصحاب المقالات من الخصوم ظنوا أن أبا حنيفة يؤخر العمل عن الإيمان فان هذا الظن ليس بصحيح فقد كان كما ذكرنا يعارض القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، كذلك الخوارج والذى أراد أن يحمى المجتمع الاسلامى من عقائدهم التى كانت تنادى بان الإيمان : عقد وعمل فمن لم يعمل لم يكن مؤمنا والعمل عمل الجوارح ،أو السير بمقتضى سنتهم وفقههم ، من لم يعمل بها اعتبر غير مؤمن ويحق عليه القتل . ويرى بعض الباحثين أنه لا ضرر من القول إن الإيمان إذا كان مفهومه هو التصديق فقط فان ذلك لم يمنع من وجوب الطاعات ، كالصلاة والصوم .... الخ وجوبا حتما مشددا لا يصح التساهل فيه بحال ، والخلاف ليس إلا فى مدلولا الفظ .

ويبدو أن معظم أهل السنة من المتكلمين عندما ناقشوا هذه المسألة فأنهم يقتربون من قول ابن كلاب واتباعه بل وتبدو أثر عقيدة الكلابية فى الاشعرية ... وصار على ذلك أيضا الماتريدية ، يذكر الشهرستانى عن قول الإمام الاشعرى انه قال الإيمان هو التصديق بالجنان واما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه ، فمن صدق بالقلب أى اقر ب الوحدانية لله تعالى ، وأعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب صح إيمانه حتى لو مات فى الحال كان

مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الإيمان الا بأنكار شيء من ذلك . وللأشعرى اسانيد مما ورد به السمع في ذلك فقد وردالسمع بأن يخرج من النار من كان في قلبه ذرة الإيمان .

ولكن الامام ابا الحسن الاشعرى له قول أخر في كتابه الابانة حيث يرجع إلى عقيدة السلف ويقرر أن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، ويبدون ان الاشعرى آلف كتابه الابانه في الطور الثالث من حياته مع كتابه مقالات الاسلاميين - فكل ما يخالف طريقته في هذين الكتابين مما ألفه قبل ذلك في طور مكافحته للأعتزال بمقاييسه قد رجع عنها الى ما في الابانة . هناك دراسة جديدة تثبت ان الاشعرى صنف كتاب الأبانة أولا بعد أن ترك مذهب المعتزلة لأنه عرض في كتاب اللمع لمسائل أفاض فيها بأسلوب مفصل في الابانة .

ومن الجدير بالذكر ان الامام الغزالي ناقش هذه المسألة من جوانبها المختلفة طبقا لمذهب الاشعرى ومتكلمي أهل السنة من الكلابية علىان اسم الإيمان اذا فصل مسمياته يرتفع الخلاف ، وهو مشترك بين ثلاثة معان .اذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني ، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدى اذا كان جزما ، وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ،ويشرح الغزالي إلى هذه المعاني الثلاثة بأدلة

شرعية وسمعية ، ويتعرض الامام فخر الدين الرازى لهذه المسألة ويوضح جوانبها المختلفة طبقا لأقوال متكلمى أهل السنة فيقول ان الإيمان عبارة عنالاعتقاد ، والقول سبب لظهوره ، والاعمال خارجة عن مسمى الإيمان - والدليل عليه وجوه - منها : الأول : أنه تعالى جعل محل الإيمان هو القلب لقوله تعالى "الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان " سورة النحل ١٠٦ .

الثانى : انه كلما ذكر الإيمان عطف الاعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغاير ظاهرا .

الثالث : انه اثبت الإيمان مع الكبائر ، فى قوله تعالى "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى امر الله" سورة الحجرات آية (٩) .فسمى الباغىمؤمنا ، والاسلام عين الإيمان ، لأن الإيمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا لقوله تعالى "ومن يبتغى غير الاسلام دينا فلن يقبل منه" سورةآل عمران آية (٨٥) .

وبالأجماع الإيمان مقبول، فثبت أن الاعمال دين والدين الاسلام والاسلام هو الإيمان فوجب كون الاعمال داخلة تحت أسم

الإيمان وقد تناول الرازى ادلة المعتزلة والخوارج واقوالهم بالتحليل والنقد .

ولا شك ان متكلمى أهل السنة من ائمة الماتريدية لم يذهبوا إلى ما يخالف مذهب الكلابية واتباعهم من الاشاعرة .

يقول الامام نور الدين الصابونى وقال المحققون من أصحابنا أن الإيمان هو التصديق بالقلب ، والاقرار شرط اجراء الاحكام ، نص عليه الامام أبو حنيفة فى كتاب العالم والمتعلم وهو أختيار الشيخ ابو منصور الماتريدي ، واصح الروايتين عن الاشعرى ، وذلك لأن الإيمان فى اللغة هو التصديق ،قال تعالى خبرا عن أخوة يوسف "وما انت بمؤمن لنا" سورة يوسف آية (١٧) أى بمصدق لنا ، الا أن التصديق لما كان أمرا باطنا لا يمكن بناء الاحكام فأوجب الشرع الاقرار امارة على التصديق شرطا لأجراء الاحكام ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم "امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دمائهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله تعالى" والاعمال ليست من الإيمان .

اذن فقد كان موقف متكلمى اهل السنة كابن كلاب واتباعه (الاشعرية والماتريدية) - يمثل موقف اهل السنة والسلف دون مغالاة وقد

شعر متكلموا أهل السنة ما ينطوى على أراء المرجئة فى الإيمان من خطر التقليل من شأن الاعمال والأتيان بالطاعات .

ويتضح لنا ان ابن كلاب واتباعه ارادوا بقولهم فى الإيمان : أنه اقرار ومعرفة -او تصديق وقفوا موقفا وسطا بين أهل السنة وأئمة الحديث وبين غلاة الجهمية والمعتزلة والمرجئة كذلك ، فالجهمية والمعتزلة والخوارج غالوا فى القول بخلود العصاة فى النار . واغفلوا رحمة الله تعالى وشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم أما المرجئة فقد غالوا فى أن أهل الكبائر يدخلون الجنة والتقليل من الطاعات والعمل -كذلك الكرامية وغيرهم .

وهذه المذاهب واتباعها لا تستقيم آرائهم مع الاصول الاسلامية .

وقد حسم الامام ابن تيمية هذه الخلافات - واوضح مدى أتساق مذهب ابن كلاب واتباعه والاشعرية وغيرهم مع مذهب السلف وأئمة الفقه والحديث ... فقال بعدما عرض لمذاهب أهل الأهواء من الخوارج والمعتزلة والجهمية والمرجئة والكرامية وغيرهم ممن يقولون ..... أنه لا يجتمع فى العبد إيمان ونفاق .... الخ وقالوا بخلودالعصاة فى النار - او دخولهم الجنة .... قال واما أهل السنة والجماعة والصحابة والتابعين لهم باحسان وسائر طوائف المسلمين من أهل الحديث والفقهاء ، وأهل

الكلام من مرجئة الفقهاء (يقصد فيما أرى الأحناف ومن تابعهم) والكرامية والكلابية والاشعرية والشيعة ... فيقولون : ان الشخص الواحد قد يعذبه الله بالنار ثم يدخله الجنة كما نطقت بذلك الاحاديث الصحيحة ، وهذا الشخص الذى له سيئات عذب بها ، وله حسنات دخل بها الجنة ، وله معصية وطاعة باتفاق هؤلاء الطوائف لم يتنازعوا فى حكمة .... وقال أهل السنة والجماعة ... وهو ناقص الإيمان ، ولو لا ذلك لما عذب كما أنه ناقص البر والتقوى باتفاق المسلمين ، وهذا يطلق عليه اسم مؤمن ؟ هذا فيه قولان ، فاذا سئل عن احكام الدنيا كعتقه فى الكفارة قيل هو مؤمن ، وكذلك اذا سئل عن دخوله فى خطاب المؤمنين ، واذا سئل عن حكمه فى الاخرة قيل ليس هذا النوع من المؤمنين الموعدين بالجنة بل معه ايمان يمنعه الخلود فى النار . ويدخل به الجنة بعدان يعذب فى النار أن لم يغفر الله له ذنوبه .

هذا هو مذهب وعقيدة عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه وبيدو أنه قد أثر فى المذاهب الكلامية الأخرى كالأشعرية والماتريدية فهذه المذاهب لم تخرج كثيرا عما ذهب إليه وقرره ابن كلاب ، إذ أن مذهبه ينسجم مع مذهب أهل السنة والسلف وأئمة الفقهاء ... ولم يعترض الإمام السلفى ابن تيمية على ما قرره ابن كلاب من قول فى حقيقة الإيمان، بل وضعه ضمن مذاهب أهل السنة والمتكلمين منهم .

وهناك مسألة أخرى هامة تتعلق بالإيمان ، حدث فيها اختلاف أيضا بين المذاهب وتناولها ابن تيمية بالتحليل والنقد وخاصة مذهب ابن كلاب وأتباعه وهي :-

الاستثناء في الإيمان....................

سابعا :- موقف ابن كلاب في قضية الاستثناء في الإيمان بمقارنة المذاهب الأخرى .

حدث خلاف بين المذاهب والفرق الإسلامية حول هذه القضية في الإيمان يقول الرجل أنا مؤمن إن شاء الله وربما كان هذا الخلاف تابعا لما حدث من خلاف منهجي في مناقشة أصول العقيدة فالجهمية والمرجئة ومن تابعهم يختلفون في ذلك مع الأئمة من الفقهاء ومتكلمي أهل السنة وأهل الحديث و السلف من المتأخرين وقد كان لعبد الله ابن كلاب وأتباعه والأشاعرة موقف يتفق مع معتقداتهم وأصولهم الكلامية .

وقد اهتم الإمام السلفي ابن تيمية بتحليل آراء المذاهب الكلامية ، وابن كلاب بصفة خاصة ومقارنتها ونقدها نقدا موضوعيا دقيقا ونحاول أن نناقش هذه القضية عند ابن كلاب وأتباعه ومقارنة ذلك بآراء

الأشاعرة والماتريدية في ضوء عقائد السلف وكبار الأئمة وأهل الحديث .

يعرض الإمام ابن تيمية لهذه القضية من خلال أقوال ثلاثة تضم آراء المذاهب الإسلامية فيقول وأما الاستثناء في الإيمان يقول الرجل (أنا مؤمن إن شاء الله) ، فالناس فيه على ثلاثة أقوال : منهم من يوجبه ، ومنهم من يحرمه ، ومنهم من يجوز الأمرين باعتبارين ، وهذا أصح الأقوال .

القول الأول : الذين يحرمونه هم : المرجئة والجهمية ونحوهم ممن يجعل الإيمان شيئا واحدا ، يعلمه الإنسان من نفسه كالتصديق بالرب ونحو ذلك ، مما في قلبه ، فيقول أحدهم أنا أعلم أني مؤمن كما أعلم أني تكلمت بالشهادتين ، فقولي أنا مؤمن كقولي أنا مسلم ، وكقولي تكلمت بالشهادتين ، ونحو ذلك من الأمور الناجزة التي أنا أعملها وأقطع بها وكما لا يجوز أن يقال أنا قرأت الفاتحة إن شاء الله كذلك لا يجوز أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله . لكن إذا كان يشك في ذلك فيقول فعلته إن شاء الله ، قالوا . فمن استثنى في إيمانه فهو شاك فيه ، وسموهم الشكاكة .

والواضح أن أصحاب هذا الرأى ممن يقولون إن الإيمان شيء واحد فقط أى كما يقول الجهم بن صفوان بأن الإيمان خصلة واحدة ، وهى المعرفة وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتجزأ أى لا ينقسم إلى عقد وعمل ..ألخ . والجهمية ومن تابعهم فى ذلك مات مؤمنا ، ولذلك فإن المعرفة توجب الإيمان للشخص ، وكذلك الإسلام .

ويناقش مع ابن تيمية رأى القالين بوجوب الاستثناء فى الإيمان وهو القول الثانى والذين أوجبوا الاستثناء لهم مأخذ منها : أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان إنما يكون عند الله مؤمنا وكافرا باعتبار الموافاة وما سبق فى علم الله أنه يكون عليه ، وما قبل ذلك لا عبرة به ، قالوا والإيمان الذى يعقبه الكفر فيموت صاحبه كافرا ليس بالإيمان : كالصلاة التى يفسدها صاحبها قبل الكمال ، وكالصيام الذى يفطر صاحبه قبل الغروب ، وصاحب هذا هو عند الله تعالى كافر ، لعلمه بما يموت عليه كذلك قالوا فى الكفر . عطف الأعمال على الإيمان بقوله تعالى "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات "سورة الانشقاق آية (٢٥) . وكذا الإيمان شرط لصحة الأعمال كما قال الله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن سورة طه (١١٢) والشرط غير المشروط ، ثم الإقرار إخبار عن التصديق بالقلب فإذا قال آمنت فما لم يكن التصديق قائما بالقلب لا يكون صادقا فى الإخبار ، ولهذا نفى الله تعالى الإيمان عن

المنافقين مع إقرارهم بالإيمان لقوله تعالى " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا " سورة الحجرات آية (١٤) ، فمن أقر ولم يصدق كان مؤمنا عندنا كافرا عند الله تعالى ، ومن صدق ولم يقر كان مؤمنا عند الله تعالى كافرا فى أحكام الدنيا .

وعلى ذلك فإن الإيمان عند الماتريدية هو : الإقرار والتصديق وهذا يشمل العمل بموجب التصديق القائم بالقلب ، ويكون ذلك أمارة على الإقرار الذى هو شرط الأحكام .

ولكن الأئمة من الفقهاء ، وأهل الحديث قد زادوا على ذلك العمل بالجوارح ، فالإمام مالك المتوفى عام (١٧٩ هـ ٧٩٥ م) ، كان وهو يضع أساس العقيدة العملية يعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل ، كذلك فإن الإمام الشافعى المتوفى عالم (٢٠٤) كان يؤمن بالقضاء والقدر . وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص ، كذلك قال الأئمة أهل الحديث أن الإيمان: قول وتصديق وعمل ، قال أبو بكر الحنفى : سمعت سفيان الثورى يقول : الصلاة والزكاة من الإيمان، وجبريل أفضل إيمانا منك . ويروى عن الثورى أيضا قوله لا يستقيم قول إلا بعمل ولا يستقيم قول وعمل إلا بنية ، ولا يستقيم قول وعمل ونية إلا بموافقة السنة.

ومن الجذير بالذكر أن الإمام ابن تيمية إمام أهل السلف الأكبر من المتأخرين يشيع هذه المسألة دراسة وبحثا ويورد أقوال أهل السلف والفقهاء وأهل الحديث ، والمتكلمين من أهل السنة وغيرهم ن القدرية والمعتزلة والخوارج والمرجئة . ولكنه يشير الى فكرة هامة تصل بين أقوال أئمة الفقهاء ، والحديث والسلف وبينا قول المتكلمى أهل السنة كابن كلاب وأتباعه من أشعرية وماتريدية ... ونلاحظ أنه لا يغفل آراء ابن كلاب ومدرسته فى كل رأى يتناوله .

وهذه الصلة بين الجانبين هى النية فهى تعنى عند أهل الحديث التصديق كما عند متكلمى أهل السنة ، كذلك يناقش العلاقة بين القول والعمل فى مسمى الإيمان..... بما يفيد التصديق - أو الإقرار بالقلب ... يقول : فإذا قالوا : قول وعمل فأنه يدخل فى القول قول القلب واللسان جميعا . وهذا هو المفهوم من لفظ القول والكلام ونحو ذلك إذا أطلق . ويتناول ابن تيمية آراء السلف ويوضح مقصودهم فيقولوا المقصود هنا أن من قال من السلف الإيمان قول وعمل ،أراد قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح .... الخ ، وهذا يفيد عن السلف ضرورة. الاعتقاد القلبى أو التصديق - الذى يشمل علم الجوارح بأحكام الإقرار باللسان والتصديق القلبى .

ويبدوا أن هذا القول من جانب السلف وأهل الحديث والأئمة من الفقهاء .. كان في مواجهة أقوال وآراء ... المرجئه يذكر ابن تيمية عن محمد بن عمر الكلابي قال عن وكيع قال : المرجئة يقولون الإقرار يجزى عن العمل ... (أى يكفى ويغنى) ومن قال ،هذا فقد هلك وهذا قول أحمد بن حنبل أيضا .

ويبدوا أن المرجئة وهم فرق وفروع كثيرة كانوا في مثابلة الجهمية والمعتزلة والخوارج - في القرون الثلاثة إلى في عصر الأئمة وابن كلاب وأتباعه ،فكانت هذه الفرق على طرفي نقيض من الأخرى ... فبينما يقرر الجهمية والمعتزلة والخوارج أن الإيمان إقرار وعمل ... ويزيد الإيمان بأعمال وينقص بدونه . وإن مرتكب الكبيرة مخلد في النار حيث لا يجتمع في شخص واحد طاعة يستحق بها الثواب ومعصية يستحق عليها العقاب ... الخ ، إذ يذهب المرجئه على اختلاف فرقهم الى أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان ،وأنه لا يضر مع الإيمان معصية وأن العصاة من المسلمين يدخلون نار جهنم لكن الله تعالى لا يتركهم فيها بل يخرجهم ويدخلهم الجنة ..... الخ .

وهذا المأخذ مآخذ كثير من المتأخرين من الكلابية وغيرهم ممن يريد أن ينصر ما اشتهر عن أهل السنة والحديث من قولهم أنا مؤمن

إن شاء الله ويريد مع ذلك أن الإيمان لا يتفاضل ولا يشك الإنسان في الموجود منه - وإنما يشك في المستقبل وينضم الى ذلك أنهم يقولون محبة الله ورضاه وسخطه وبغضه قديم ، ثم هل ذلك هو الإرادة أم صفات أخرى ؟ يقول ابن تيمية لهم في ذلك قولان ...... وأكثر قدمائهم (يقصد بهم ابن كلاب وأتباعه) . يقولون أن الرضا والسخط والغضب ونحو ذلك صفات ليست هي الإرادة ، كما أن السمع والبصر ليس هو العلم كذلك الولاية والعداوة ، وهذه كلها صفات قديمة ،أزلية عند أبي محمد عبد الله ابن كلاب ومن اتبعه من المتكلمين ، ومن اتباع المذاهب من الحنبلية والشافعية والمالكية ونحوهم ثم يذكر ابن تيمية عن ابن كلاب ، ومن اتبعه من المتكلمين ، أنهم قالوا : والله يحب في أزله من كان كافرا إذا علم أنه يموت مؤمنا ، فالصحابة مازالوا محبوبين له وإن كانوا قد عبدوا الأصنام مدة من الدهر وإبليس مازال يبغضه وإن كان لم يكفر بعد وهذا على حد القولين لهم، فالرضا و السخط يرجعان الى الإرادة والإرادة تطابقه العلم ، فالمعنى مازال الله يريد أن يثيب هؤلاء بعد إيمانهم ويعاقب إبليس بعد كفره . وهذا معنى صحيح ويعلم الإمام ابن تيمية مدى صلاحية هذا القول بقوله : فان الله تعالى يريد أن يخلق كل ما علم أن سيخلقه .

ويبدو أن الإمام ابن تيمية لم ينكر هذا القول ، لأنه يتفق مع آراء أهل السنة وأهل الحديث ، فالرضا أو السخط تتعلق بالإرادة الإلهية والإرادة تطابق العلم الإلهي الأزلي ، وان صدق الإيمان يوجب للعبد الرضا أو أن الكفر وعدم الإيمان يجلب على العبد السخط الإلهي .

وإذا كان ذلك كذلك ، فان ابن تيمية يرفض أقوال طوائف أخرى من الذين يثبتون الرضا والسخط كصفات مستقلة أو قديمة وأن ذلك يعني أن كل من أراد الله تعالى إثباته فهو يحبه وكل ما أراد عقوبته فأنه يبغضه ،وهذا تابع للعلم ، هؤلاء عندهم إن الله لا يرضى عن أحد بعد أن كان ساخطا عليه ، ولا يفرح بتوبة العبد بعد أن تاب عليه . الخ وهؤلاء يقولون إذا علم أن الإنسان يموت كافرا لم يزل مريدا لعقوبته فذاك الإيمان كان معه باطل لا فائدة فيه بل وجوده كعدمه فليس هذا بمؤمن أصلا وإذا علم أنه يموت مؤمنا لم يزل مريدا لأثباته وذاك الكفر الذى فعله وجوده كعدمه فلم يكن هذا كافرا عندهم أصلا . فهؤلاء يستثنون فى الإيمان بناء على هذا المأخذ ويرى ابن تيمية أن البعض يستثنى فى الكفر مثل أبى منصور الماتريدى ولكن جمهور الأئمة على أنه لا يستثنى فى الكفر . والاستثناء فيه بدعة لم يعرفها أحد من السلف.

وفى رأينا أن ما سبق فى قول من يجيزون الاستثناء فى الإيمان أو الكفر كما عرض ابن تيمية عند اللذين يثبتون الرضا والسخط أو المحبة والبغض ، أو الثواب والعقاب كصفات قديمة مستقلة .. قول باطل شرعا وعقلا، فضلا عن انه قول لا يتفق مع آراء الأئمة وأهل الحديث ومتكلمى أهل السنة الأوائل ... فالثابت شرعا أن الله تعالى يتوب على العصاة وان الإسلام والإيمان يجب ما قبله ، ورحمة الله تعالى سابقة على غضبه وسوف نعرض لذلك بعد قليل .

ويقارن ابن تيمية بين أقوال أصحاب ابن كلاب والأئمة الأربعة وبصفة خاصة الإمام احمد بن حنبل فى الاستثناء فى الكفر والأيمان فيذكر إن الذين فرقوا فى الاستثناء بين الكفر والإيمان من أهل الكلام أصحاب ابن كلاب - قالوا - نستثنى فى الإيمان رغبة الى الله فى أن يثبنا عليه الى الموت ....كذلك نقول فى الكافر هو كافر ولا تقول هو فى النار إلا معلقا بموته على الكفر . فدل على انه كافر فى الحال قطعا ، وإن جاز أن يصير مؤمنا .... وعند هؤلاء لا يعلم أحد أحدا مؤمنا إلا إذا علم أنه يموت عليه .

ولا يرى ابن تيمية أن ذلك القول ينطبق مع أقوال الإمام احمد ولا أحد من الأئمة إذا بتفويضهم للمشيئة راجعا الى انه لا يعلم أن كان

معه الإيمان المرض عند الله بالنظر الى الحال لا الى المستقبل .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن تيمية يذكر جماعة ممن كانوا يغالون فى الاستثناء فى الإيمان ويدعون انهم ينصرون مذهب أهل السلف والأئمة وغالوا فى ذلك حتى صار كثير منهم يستثنون فى كل شىء فيقول : هذا توبى إن شاء الله ... وهذا حبل إن شاء الله ... الخ . هؤلاء عند ابن تيمية اعتمدوا على بعض ما جاء عن السلف فى الاستثناء فى الأعمال الطالحة كالقول صلبت إن شاء الله ... الخ . ويرى ابن تيمية أن هؤلاء الغلاة فى الاستثناء يدعون الى الانتساب لبعض المشايخ الكبار أمثال : أبو عمر وعثمان بن مرزوق ... وغيره فلم يكونوا ممن يرى هذا الغلو فى الاستثناء ... حيث انهم كانوا ينتسبون الى الإمام احمد بن حنبل ، هؤلاء وان كانوا ينتسبون للأمام احمد ، فهم يوافقون ابن كلاب على أصله الذى كان الإمام احمد ينكره على الكلابية وأمر بهجر الحارث المحاسبى من أجله . ولعل ابن تيمية يقصد بذلك قول ابن كلاب فى نفى الصفات الاختيارية التابعة لمشيئته تعالى وحكمته ونفى تعلق المشيئة والقدرة بالكلام الأزلى ويرى كذلك أن قولهم فى الاستثناء مبنى على هذا الأصل .

وقد رفض ابن تيمية هذا الغلو فى الاستثناء الذى دفع

بالبعض الى أن يمتنع عن القول قطعا فى شىء من الأشياء .

ويرى الإمام ابن تيمية أن المقصود بالاستثناء عند علماء السلف وأهل الحديث يختلف عن مقصود ابن كلاب واتباعه وكذلك الأشعرية ويذهب الى أن مذهب سلف أصحاب الحديث أن الاستثناء إنما هو لأن الإيمان يتضمن فعل الواجبات فلا يشهدون لأنفسهم بذلك كما لا يشهدون لها بالبر والتقوى فان ذلك مما لا يعلمونه ، وهو تزكية لأنفسهم فلا علم .

وهذا يعنى أن المحدثين و السلف ليس فيهم من قال أنا أستثنى لأجل الموافاة أو أن الإيمان إنما هو اسم لما يوافى به العبد ربه ، كما يعلل النظار كابى الحسن الاشعرى وأكثر الصحابة . وقد أشار الإمام السبكى الى ذلك فى جمع الجوامع وشرحه الإمام البنانى فى حاشيته على الجلال المحلى بقوله أن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى هذا ظاهر على مذهب الاشعرى فأنه يعتبر إيمان الموافاة ، و أما غيره فان أراد بالنظر الى الخاتمة فسلم وان أراد به النظر الى الحال فلا .

وهذا القول الثابت عن الاشعرى وأتباعه هو ما ذكره ابن تيمية وأشار إليه ابن السبكى وشرحه البنانى فى حاسيته) و يعنى فيما أرى أن الاشعرى لا يوجب الاستثناء فى الحال ،لأن الإيمان ثابت فى الحال

قطعا لا شك فيه وهو الإقرار والتصديق والاعتقاد ولكن الإيمان الذى هو علم الفوز ، أسماه إيمان الموافاة ، فاعتنى السلف به وقرنوه بالاستثناء ولم يقصدوا الشك فى الإيمان الناجز وينسب هذا القول الى أبى المعالى الجوينى .

ويذكر ابن تيمية أن من صار الى هذا يقول الإيمان صفة يشتق منها أسم المؤمن وهو المعرفة والتصديق ، كما أن العالم يشتق من العلم فان عرفت ذلك من نفسى قطعت به كما قطعت بانى عالم وعارف ومصدق فان ورد فى المستقبل ما يزيله خرج إذ ذاك عن استحقاق هذا الوصف و لا يقال أنه لم يكن إيمانا مأمورا به بل كان إيمانا مجزيا فتغير وبطل وليس كذلك قوله أنا من أهل الجنة فإن ذلك مغيب عنه وهو مرجو . ثم يذكر ابن تيمية من أقوالهم أن الإيمان عبادة العمر وهو كطاعة واحدة فيتوقف صحة أوله على سلامة أخره ، كما يقول فى الصلاة والصيام والحج ، وقالوا لا شك انه (أى المؤمن) لا يسمى وليا ولا سعيدا ولا مرضيا عند الله وكذلك الكافر لا يسمى فى الحال عدوا لله تعالى ولا شقيا ، إلا على معنى أنه تجرى عليه أحكام الأعداء فى الحال لإظهاره من نفسه علامتهم . قال ابن تيمية : هذا الذى قالوه (يقصد جماعة كانوا يناظرونه فى هذه المسألة) أنه لا شك فيه هو قول ابن

كلاب والاشعرى وأصحابه ومن وافقهم من أصحاب احمد ومالك والشافعى وغيرهم .

ويتناول ابن تيمية أقوال ابن كلاب وأتباعه فيما سبق بالتحليل والنقد فيرى أن أكثر الناس يقولون بل هو : إذا كان كافرا فهو عدو الله ، ثم إذا أمن واتقى صار وليا لله . قال تعالى يا أيها الذين أمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم ... الى قوله تعالى عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم سورة الممتحنة . آية (١-٧) .

وكذلك كان من هؤلاء أهل مكة الذين كانوا ينادون الله ورسوله قبل الفتح آمن أكثرهم وصاروا من أولياء الله ورسوله ... وابن كلاب واتباعه بنوا ذلك على أن الولاية صفة قديمة لذات - الله تعالى هى الإرادة والمحبة والرضا ونحو ذلك . فمعناه إرادة ثابتة بعد الموت ، وهذا المعنى تابع لعلم الله ، فمن علم أنه يموت مؤمنا لم يزل وليا لله تعالى لأنه لم يزل الله تعالى مريدا - لإدخاله الجنة وكذلك العداوة .

الواضح أن الإمام ابن تيمية حين يذكر اختلاف المذاهب فى هذه القضية فإنه لا يكاد يفرق بين أراء المذاهب بدرجة دقيقة إذ يذكر أحيانا رأيا للجهمية ثم يذكر معهم المرجئة ، وأهل الكلام وبعض طوائف

من الأشعرية وابن كلاب وأتباعه والماتريدية وبعض الطوائف ممن تابعوا الأئمة كالشافعية والحنابلة .... الخ .

كذلك فانه يبدو غامضا فيما يتعلق بآراء ابن كلاب وأتباعه فى الصفات الذاتية أو أنواعها فابن كلاب أثبت صفات لله قائمة بالله تعالى ليست هى هو ولا هى غيره ..... وهى سبع صفات ، كذلك فرق بينها وبين الصفات الخبرية ، وما يتعلق بهذه الصفات من أفعال فأنها ليست قديمة ..... لكنها متعلقة بالصفات الأزلية .

وصفات الأفعال تتعلق بالمخلوقات وأحوالها ويمتنع أن تكون قديمة لأن الذات ليست محلا لحدوث المحدثات وتقلبات أحوالها ... ولكنها تتعلق بالصفات القديمة كالعلم – والإرادة والقدرة وما يجرى نن أحوال الموجودات وحدوث المحدث .إنما هو ثابت فى العلم الإلهى القديم ، وعلى ذلك فان الله تعالى يعلم كل ما يجرى وما يحدث فقد أحاط بكل شىء علما قال تعالى أن الله كان بكل شىء عليما "سورة النساء آية ٣٢" وقوله تعالى وكان الله بكل شىء محيطا "النساء ١٢٦" . وإذا كان العلم الإلهى أحاط بكل شىء فلا شك أنه يعلم أحوال عباده .... من حيث الإيمان أو الكفر ، فالله تعالى يخلق الفعل ، ويعطى القدرة والاستطاعة للعبد على تنفيذه ،ويترك الله تعالى للعبد اكتساب الفعل ،

ومن ثم فأن الاكتساب هنا هو مناط التكليف طبقا لما عقد العزم على انعقاده .... والله تعالى يوفق العباد ويهديهم الى الصراط المستقيم لما علمه من أحوالهم واتجاه ضمائرهم وعقدوا القلب عليه وعلى ذلك فان الله تعالى ما يزال راضيا على عبده فى حال إيمانه وتصديقه ، وما يزال ساخطا عليه فى حال كفره وعدم تصديقه طبقا لما سبق فى علمه من أحواله .... ولا شك أن الله تعالى إذا كان راضيا محبا للعبد فانه يوفقه الى ما فيه الخير والإيمان ويحجب عنه طريق الشرك والكفر أو يحوله من حال الكفر الى الإيمان والتصديق .... فكبار الصحابة كانوا قبل الإسلام على الكفر ، ولكن الله تعالى هداهم الى الإيمان والتصديق لما علم من أحوالهم وقلوبهم فى عالم الذر أو في الأزل وعلمه الأزلي.

والله تعالى يفرح بتوبة عبده ، ويرضى عنه ، ومازال العبد يتقرب الى الله تعالى بالنوافل والطاعات حتى يحبه ..... وهكذا . والرسول صلى الله عليه وسلم دعا الله تعالى أن يهدي للإسلام والإيمان أحد العمرين عمرو بن هاشم و عمر بن الخطاب - فأعطى الله تعالى هدايته لعمر بن الخطاب - فقد احبه ورضى عنه لما علم بما فيه من صفات الخير وصدق التوحيد والإيمان والعدل .

أننا نريد من خلال هذا التحليل أن نثبت مدى توافق منهج متكلمى أهل السنة مع عقائدهم الأصولية ، فابن كلاب واتباعه لم يرد أن يقول بتغير الأحوال الإلهية من حال المحبة الى البغض أو من حال البغض والسخط الى المحبة لأن هذه الأمور تتعلق بأحوال الموجودات وهى حادثة والله تعالى أحاط بها علما ،وأن الاستثناء فى الإيمان الذى أجازه ليس يقع على أحوال العبد لأنه يعلم حاله أى ما هو عليه من حيث الإقرار والتصديق والاعتقاد ولكن الاستثناء يجرى على الإيمان الذى هو علم الفوز بالنجاة وميوله عند الله تعالى فقد لا يدرى العبد انه أتى من الأعمال والطاعات بقدر يوافق صدق إيمانه أو أن الله تعالى ينقله منه أم لا ، أوان العبد قد لا يدرى أن مرتبة التصديق والاعتقاد تجعله يفوز بالجائزة والقبول عند الله تعالى .

هذا ما أستطيع أن أراه فى هذا الصدد من الاختلاف حول حقيقة الاستثناء الذى كان يقصده ابن كلاب واتباعه ومتكلمى أهل السنة من القائلين أن الإيمان هو :- الإقرار والتصديق أو المعرفة .. وما يوافق ذلك من الطاعات والأعمال ، والله تعالى أعلى وأعلم .

ولكن ثار سؤال مؤداه ..... هل الاستثناء فى الإيمان، كان يقول العبد أنا مؤمن إن شاء الله يفضى الى الشك فى الإيمان؟

لقد عرض الإمام فخر الدين الرازى لهذه المسألة وذكر أن ابن مسعود وبعض الصحابة كان يقول أنا مؤمن ان شاء الله ويتبعه جمع من الصحابة والتابعين وهو قول الشافعى ولكن أنكره الإمام أبو حنيفة ..... والصحابة ... ولكن الشافعية يفسرون ذلك على وجوه منها قوله :أولا : أنا لا نحمل هذا على الشك فى الإيمان. بل على التبرك كقول الله تعالى لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين "سورة الفتح آية ٢٧" ليس المراد نه الشك لأنه على الله تعالى محال .

ثانيا : أن يحمل الشك لكن لا فى الحال ، بل فى العاقبة لأن الإيمان المنتفع به هو الباقى عند الموت .

ومن ناحية ثالثة : أن الإيمان عند الشافعى قول وعمل اعتقاد وحصول الشك فى العمل يقتضى حصول الشك فى أحد أجزاءه فيصبح الشك فى حصول الإيمان.

ويرى الرازى أن أبا حنيفة لما كان الإيمان عنده عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك فى العلم موجبا الوقوع الشك فى الإيمان فظهر أنه ليس بين الأماميين مخالفة فى المعنى .

ومن الجدير بالذكر أن أئمة الماتريدية يقولون لا يجوز أن يقول من قام به التصديق والإقرار أنا مؤمن إن شاء الله فهو مؤمن حقا خلافا للشافعي .... لأن الاستثناء في الإيمان يقتضي الشك أو يحتمل ذلك كمن قامت به الحياة لا يجوز أن يقول أنا حي إن شاء الله ، وكذا يكون مؤمنا عند الله تعالى لقيام الإيمان به في الحال ، وان علم الله تعالى انه يكفر بعد ذلك كما يعلم الله تعالى الحي حيا لقيام الحياة به في الحال وان علم انه يموت بعد ذلك حتى قلنا : إن إبليس عليه اللعنة كان مؤمنا وسعيدا حين كان يعبد الله تعالى ، وأن علم الله تعالى انه يكفر بعد ذلك ،وقوله تعالى "وكان من الكافرين" سورة البقرة آية (٢٤) أراد به صار من الكافرين كما قال الله تعالى في ابن نوح عليه السلام قوله تعالى وكان من المغرقين "سورة هود آية ٤٣" أي صار .

وجدير بالذكر أن ابن تيمية أشار الى مذهب الإمام احمد بن حنبل في هذه المسألة ، فيذكر أن الإمام احمد رضي الله عنه كان يقول : أن الإيمان قول وعمل وهذا يعني عدم الجزم بالقبول لعدم الجزم بكمال الفعل أو العمل .... ويؤكد ابن تيمية هذا في قوله تعالى والذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون سورة المؤمنون آية ٦٠" .

ويروى عن عائشة رضى الله عنها قالت يا رسول الله - اهو الرجل يزنى ويسرق ويشرب الخمر ويخالف فقال : " لا يا بنت الصديق بل هو رجل يصلى ويصوم ويتصدق ويخاف إلا يتقبل منه " ويوضح الإمام ابن تيمية ما يقصده الإمام احمد فى كلامه أن يستثنى مع تيقنه بما هو الآن موجود فيه يقول بلسانه وقلبه لا يشك فى ذلك. ويستثنى لكون العمل من الإيمان وهو لا يتيقن انه أكمل بل يشك فى ذلك ، فنفى الشك واثبت اليقين فيما تيقنه واثبت الشك فيما لا يعلم وجوده ... وهو مستحب .

خاتمة

نتائج البحث

تعتبر مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب من أهم المدارس الكلامية فى القرون الثلاثة إلى ، وقد اتضح من خلال هذا البحث بعد الرجوع إلى المصادر الأساسية عدة أمور هى :-

أولا :- أن عبد الله بن سعيد ابن كلاب قام بتأسيس أول مدرسة كلامية سنيه فى تاريخ الفكر الأصولى الإسلامى وكان له تلاميذ كثيرون نذكر منهم : أبو العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ، وقد عاصرت هذه المدرسة الكلامية إلى أعنف تيارات الفكر الإسلامى ، كالقدرية والجهمية والمعتزلة والمرجئة والخوارج وتيارات الشيعة وناظرتها وفندت عناصرها ، وشهد تاريخ الفكر الإسلامى ما كان يدور بين ابن كلاب وأتباعه وبين تلك التيارات الناشزة عن منهج أهل السنة ، من جدل ونقاش حول أصول العقيدة ، وقضاياها . مثل قضية الصفات ، والكلام الإلهى ومشكلة خلق القرآن والإيمان والاستثناء فى الإيمان وغير ذلك ، وقد دعم ابن كلاب أصول العقيدة الإسلامية بحجج عقلية وأدلة برهانيه ، أبرزت مدى أصالته وعمق تفكيره السنى والكلامى .

ثانيا :- لقد عاصر ابن كلاب وأتباعه أعظم أئمة أهل السنة والحديث وحمل لواء مدرسته الكلامية لكي يدافع ويؤيد مذاهبهم وآرائهم بأدلته العقلية وحججه الكلامية سواء في مجال إثبات الصفات ، وقدم الكلام الإلهي وقدم القرآن باعتباره كلام الله تعالى الذاتي النفسي ، وفرق بين معاني الكلام ودلالته اللفظية من حيث كونه حروف وأصوات مكتوبة أو مسموعة . أو مقروءة واستدل على حدوث هذه الأمور الظاهرية ، مع إثباته قدم المعاني القائمة بالذات .وتابعه في ذلك كبار أئمة أهل السنة كالأشاعرة والماتريدية وقد صرح بحدوث الألفاظ المقروءة والحروف وغير ذلك لكي يرد بذلك على تيارات الحشوية والمشبهة والكرامية التي كانت رائجة في عصره وتخالف بتعاليمها أصول العقيدة السلفية .

ثالثا :- لقد ناقش ابن كلاب وأتباعه أهم القضايا التي كانت تختلف بشأنها المذاهب والفرق الإسلامية : وارتفع بمستوى النظر إلى درجة التحليل والنقد ، فلم تكن آراؤه الكلامية مجرد تحصيل حاصل ، بل كانت تمتاز بالجدة والأصالة الفكرية في مجال علم الكلام الإسلامي وتأثرت بها المذاهب الكلامية فيما بعد وبصفة خاصة الأشاعرة كذلك الماتريدية عندما اعتبر الماتريدية صفات الفعل (التكوين) قديمة بينما اعتبرها ابن كلاب وأتباعه والأشعرية حادثة .

رابعا :- وإذا كان ابن كلاب قد استطاع تأسيس مدرسته الأصولية الكلامية فى عصر كبار الأئمة من الفقهاء وأهل الحديث وحدد إطارها العام ومنهجها فى البحث والمناظرة ، فإنه كان يؤازر ويساند مباحث الفقه والكلام عند كبار الأئمة مثل أبى حنيفة والشافعى وكان دور ابن كلاب هو تأييدهم فى منهجهم العقلى وقد كان له تأثير كبير فى مدرسة أبى الحسن الأشعرى ووجدنا أن معظم آرائه الكلامية فى الصفات تتردد فى مدارس أهل السنة كما وضحنا خلال البحث .

خامسا :- لقد حظيت مدرسة ابن كلاب الكلامية السنية باهتمام كبار علماء السلف المتأخرين وبصفة خاصة الإمام تقى الدين بن تيمية فلم يكن عالم السلف الكبير يغفل دورا ابن كلاب ومدرسته فى مجال الفكر الإسلامى .

وقد أشار إلى هذا الدور فى معظم مؤلفاته التى ناقش فيها الفرق والمذاهب الإسلامية كذلك فى مؤلفاته التى ناقش فيها الفرق الإسلامية كذلك فى مؤلفاته التى ناقش فيها قضايا العقيدة ، مثل كتاب الإيمان وجواب أهل العلم والإيمان وتفسير سورة الإخلاص وغير ذلك مما أشرنا إليه وقد امتدح ابن تيمية فى معظم المواقف الكلامية آراء ابن كلاب ومذهبه وأتباعه كذلك وكان يضعه ومدرسته فى عداد أهل السنة

والسلف الأوائل ولكن بطبيعة الحال كان ابن تيمية ينتقد بعض آراء ابن كلاب وأتباعه وهذا يدل على مدى فاعليه هذه المدرسة وأهميتها فى البحوث الإسلامية .

سادسا :- لقد اتضح لنا أن الأصول الكلامية عند ابن كلاب وأتباعه لا تختلف مع أصول علماء وأئمة أهل السنة إلا فى بعض الجوانب القليلة من حيث الجوانب الظاهرية الشكلية وإذا ما تناولنا هذه الأصول بالتحليل نجد أن المذاهب الأصولية عند الأئمة من السلف قريبة من الأصول الكلامية عند ابن كلاب وقد أشار الى هذه المدرسة بعض الباحثين فى العصر الحديث ودورها فى مجال الفكر الأصولى الإسلامى وكان لها الأثر العميق فى مدارس أهل السنة من الأشاعرة ولفتت أنظار السلفيين المتأخرين .

ولكننا فى هذا البحث قد أضفنا شيئا جديدا يتعلق بتحليل أصول هذه المدرسة الكلامية ونقدها ، كذلك مقارنتها بغيرها من المدارس الأخرى وأشرنا إلى مواضع هامة وقضايا لم ينبه إليها الباحثون من قبل، وجعلناها مجالا للبحث على ضوء ما تكشف لنا من مصادر جديدة لم تكن فى متناول السابقين وحسبنا الإشارة إليهم وقمنا ببحث ما تجدد من قضايا هامة وإبراز جوانبها وأهميتها فى الكشف عن أصول

مدرسة ابن كلاب الكلامية . وبذلك نكون قد كشفنا عن مدرسة كلامية أصيلة ربما لم يتنبه إليها الكثيرون .

ثبت المصادر

١-الإمام ابن تيمية (تقي الدين) : الإكليل في المتشابه والتأويل ط المطبعة السلفية ١٣٩٤هـ .

٢-الإمام بن تيمية ، الإيمان - تحقيق الدكتور محمد خليل هراس - ط مكتبة النهضة الإسلامية ط - حديثة بدون تاريخ .

٣-الإمام ابن تيمية ، تفسير سورة الإخلاص - تحقيق طه يوسف شاهين ط مكتبة أنصار السنة المحمدية بدون تاريخ .

٤-الإمام بن تيمية جواب أهل العلم والإيمان - تحقيق محمود شاكر - ط المطبعة الخيرية ١٣٢٥هـ .

٥-الإمام بن تيمية الرسالة التدمرية (ضمن كتاب نفائس تحقيق محمد حامد الفقي - ط دار السنة المحمدية - حديثة بدون تاريخ .

٦-الإمام بن تيمية مجموعة الرسائل ط - المنار ١٩٤١م .

٧-الإمام بن تيمية منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية - تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ط المدني ١٩٦٢ م .

٨-ابن السبكى طبقات الشافعية الكبرى - ط المنيرة بدون تاريخ .

٩-ابن سعد - الطبقات الكبيرى ط اليدين ١٩٢٥ م .

١٠-ابن النديم - الفهرست ط الاستقامة .

١١-إبراهيم البيجورى تحفة المريد على جوهرة التوحيد -ط المطبعة الأزهرية المصرية - ١٣١٠ هـ .

١٢-إبراهيم البيجورى متن السنوسية (الحاشية) ط المطبعة المحمدية المصرية ١٣١٥ هـ .

١٣-إبراهيم بيومى مدكور :فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه ط دار المعارف ١٩٨٣).

١٤-أحمد أمين - ضحى الإسلام جـ ٣ ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ .

١٥-أحمد أمين - ظهر الإسلام - مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ .

١٦-أحمد بن حنبل - رسالة فى الرد على الزنادقة والجهمية (ضمن كتاب عقائد أهل السنة) تحقيق دكتور النشار - عمار الطالبى - ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١ .

١٧-الأشعرى (أبو الحسن) الإبانة عن أصول الديانة تحقيق فصى محب الدين الخطيب ط السلفية بدون تاريخ وأيضا النسخة تحقيق د . فوقية حسين محمود دار الأنصار القاهرة ١٩٧٧ .

١٨-الأشعرى - مقالات الإسلاميين ط تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ .

١٩- باتون (والترم) - أحمد بن حنبل والمحنة - ترجمة عبد العزيز عبد الحق ط دار الهلال بدون تاريخ .

٢٠-البغدادى الفرق بين الفرق -ط المعارف بمصر

٢١-الباقلانى (أبو بكر) التمهيد فى الرد على الملاحدة المعطلة تحقيق محمود الخضيرى - وأبو ريدة ط دار الفكر العربى ١٩٤٧ .

٢٢-البنانى - الحاشية (على الجلال المحلى على جمع الجوامع للإمام ابن السبكى) الطبعة الأزهرية بمصر ١٣٠٩ هـ .

٢٣-الترمزى - كتاب الوصايا ١١ ط النازى .

٢٤-الجوينى (أبو المعالى إمام الحرمين) الشامل فى أصول الدين تحقيق دكتور النشار وآخرون ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩.

٢٥-الحارث بن أسد المحاسبى - الرعاية لحقوق الله عز وجل تحقيق دكتور عبد الحليم محمود - ط دار المعارف ١٩٨٤ .

٢٦-الشهرستانى - الملل والنحل - ط الحلبى بالقاهرة بدون تاريخ .

٢٧-دكتور /عبد الحليم محمود أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبى ، ط دار الكتب الجامعية ١٩٧٣ .

٢٨-دكتور عبد الحليم محمود أقطاب التصوف (سفيان الثورى أمير المؤمنين فى الحديث) ط دار المعارف ١٩٨١ .

٢٩-دكتور عبد الحليم محمود التفكير الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرف ١٩٨٤ م.

٣٠-الإمام الغزالى أحياء علوم الدين -ط الشعب بدون تاريخ .

٣١-الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى ١٩٧٢ .

٣٢- الإمام الغزالى فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ضمن مجموعة القصور العوالى) تحقيق مصطفى أبو العلا - ط الجندى ١٩٧٢.

٣٣-دكتور /فتح الله خليف - فخر الدين الرازى ط دار المعارف ١٩٦٩ .

٣٤-فخر الدين الرازى - أصول الدين ،تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، المكتبة الأزهرية بدون تاريخ .

٣٥-فخر الدين الرازى - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين تحقيق طه عبد الرؤوف ومصطفى الهوارى ط الأزهر ١٩٧٨ م.

٣٦-دكتور محمد السيد الجلنيد - الإمام بن تيمية وموقفه من قضية التأويل ط الأزهر ١٩٧٣ .

٣٧-دكتور فؤاد عبد الباقى - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ط بيروت بدون تاريخ .

٣٨-دكتور محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ط دار الجامعات المصرية ١٩٧٣.

٣٩-دكتور محمد يوسف موسى - أبو حنيفة والقيم الإنسانية فى مذهبه - ط مكتبة النهضة بمصر بدون تاريخ

٤٠-دكتور محمد يوسف موسى - القرآن والفلسفة ط دار المعارف ١٩٨٢ .

٤١-دكتور مصطفى حلمى - قواعد المنهج السلفى - ط دار الأنصار ١٩٧٦ .

٤٢-دكتور النشار (على سامى) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ - ط دار المعارف ١٩٨٢ ، ط ١٩٦٦ .

٤٣-الإمام نور الدين الصابونى - كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين - تحقيق الدكتور فتح الله خليف - ط دار المعارف ١٩٦٩ .

٤٤-البخارى - الصحيح جـ٣ ، جـ٤ ، جـ١ دار إحياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .

أولا :- سيرة الحارث المحاسبى .

ولد المحاسبى فى البصرة بالعراق عام ١٦٥ هـ ٧٨١ م. وقضى معظم حياته العلمية والعملية ببغداد ، إذ توفى عام ٢٤٣ هـ ٨٥٧ م ، وقد عاش حياته فى كنف العلم وتحصيل العلوم والمبادئ الدينية والعقائدية ونشأ على الورع والتقوى ، وغلب على حياته الصبغة الصوفية والروحية ولقد كانت لديه الكثير من الآراء والمناقشات فى علم أصول الدين وما يتصل بالعقائد الإسلامية على طريقة علماء أهل السنة فى عصره .

إذ تتلمذ على يد معلمه الأول عبد الله بن سعيد بن كلاب إمام أهل السنة والجماعة المتوفى سنة ٢٤٥ هـ . وبذلك جمع بين التصوف وعلم الكلام.

وتطالعنا المصادر التى كتبت عن سيرته وحياته بالعديد من الخصائص والمميزات الفكرية والعلمية والروحية . بالإضافة إلى تحديد مواقفه الحازمة تجاه الكثير من التيارات الفكرية والمذاهب المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة ، كالقدرية والجهمية والمعتزلة وغلاة المذاهب الأخرى .

يقول عنه الإمام القشيرى ت عام ٤٦٥ هـ ، أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى ، عديم النظير فى زمانه علما ، وورعا ، ومعاملة وحالا ، بصرى الأصل ، مات ببغداد سنة ثلاث وسبعين ومائتين [١٢٤] .

لقد كانت حياته وسيرته تمتاز بالطهارة ، والعفة ، واتقاء الشبهات ومما يدل على ذلك ما ذكره المؤرخون وكتاب الطبقات ، إذ قيل أنه ورث من أبيه سبعين ألف درهم فلم يأخذ منها شيئا ، قيل لأن أباه كان يقول بالقدر فرأى من الورع أن لا يأخذ من ميراثه شيئا [١٢٥] .

وقال أبو على الدقاق رحمه الله تعالى ، كان الحارث المحاسبى إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة تحرك على إصبعه عرق فكان يمتنع منه وذكر الإمام الجنيد وهو شيخ الطائفة ببغداد والمتوفى عام ٢٩٨ هـ عن مدى تورع الحارث المحاسبى عن الاقتراب من طعام فيه شبهة الحرام ، فقال أن الحارث المحاسبى مر يوما بى فرأيت فيه أثر الجوع فقدمت إليه طعاما حمل إلى من عرس قوم ، فأخذ لقمة وأدارها فى فمه مرات ، ثم أنه قام فألقاها فى الدهليز ومر ، وعندما سألته عن سبب ذلك قال

---

[١٢٤] القشيرى - الرسالة - القشيرية جـ١ ص٧٨

[١٢٥] مما يؤيد هذا الرأى ما ذكره السمعانى فى كتاب الأنساب ، راجع ص٢٠٩ ط ليدت ١٩١٩م .

الفصل الرابع

الأصول الكلامية عند الحارث بن أسد المحاسبى

بيني وبين الله سبحانه وتعالى علامة أن لا يسوغني طعاما فيه شبهة ، فلم يمكني ابتلاع الطعام [١٢٦] قال عنه المناوى [١٢٧] "المحاسبي البصري على العارفين في زمانه وأستاذ السائرين في أوانه وعالم سار بنا فضله وصوفي طار نبله ، برع في عدة فنون وتكلم على الناس فأراهم الجوهر المكنون وأحيا القلوب بوعظه ، كان في علم الأصول راسخا راجحا ، وعن الخوض في الفضول جانحا ، وللمخالفين الزائغين قامعا وناصحا . وللمريدين مربيا وناصحا ، وقد قالوا التصوف الأخذ بالأصول ، وترك الفضول واختيار ما اختاره الرسول ، وسمي بالمحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه أو لأنه كان له حصى بعدها يحسبها حال الذكر ، أو لغير ذلك صحب الشافعي [١٢٨] ، وقيل بل عاصره فقط [١٢٩]

ثانيا مذهبه وآرائه

لقد برع الحارث المحاسبي في علمي الأصول والتصوف معا إذ جمع مذهبه بين العلوم الشرعية والعقائدية وبين التصوف حالا ومقاما وزهدا وورعا ، إذ تجده قد فتق المسائل الكلامية في الصفات والذات أو

---

[١٢٦] المصدر السابق ص٧٩ ، ص٨٠ .

[١٢٧] عبد الرؤوف المناوى الصوفي الشافعي المتوفى عام ١٠٣١هـ .

[١٢٨] الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي أحد الأئمة الأربعة توفى عام ٢٠٤هـ .

[١٢٩] المناوى – الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية جـ١ – ص٢١٨ .

فى الإلهيات والطبيعيات – كما سترى فى سياق مذهبه فى علم الكلام والنبوات والوحى وأمور الحياة الأخرى ، وتكلم فى هذه المسائل على طريقة علماء أهل السنة والجماعة مع محاربة المذاهب الأخرى كالقدرية والجهمية والمرجئة وغيرهم ، وفى التصوف كان أكثر دراية وعمقا وشهرة بين أوساط الزهاد والعباد والصوفية فى عصره وما بعد عصره وقد اثر تأثيرا عميقا فى صوفية أهل السنة فى العصور التالية ، وبصفة خاصة فى تصوف القشيرى والغزالى ٥٠٥هـ / وأصحاب الطرق الصوفية المتأخرين ،إذ يجعلون منهم قدرة لهم فى تحليل أعماق النفس الإنسانية.

وقد ذهب العديد من المؤرخين وأصحاب الطبقات الى الكشف عن حقيقة المذهب عند المحاسبى ، بالإضافة الى العديد من الآراء حوله مما نجده مطويا فى بطون الكتب والمؤلفات ، مما يفيد اعتدال المحاسبى فى عقائده ومذاهبه فى التصوف والكلام على الرغم من اعتراض الإمام ابن حنبل تعام ٢٤٢هـ / عليه وان كان قد شهد له بالحق بعد أن استمع إليه أما عن حقيقة مذهبه المحاسبى – فان ما صدر عنه من أقوال وأرفع التعبير تعبيرا صادقا عن الحقيقة ، وهذا أيضا ما نجده فى مؤلفاته الكثيرة مثل كتاب الرعاية لحقوق الله والتوهم ، ومحاسبة

النفس وأعمال القلوب والجوارح وفهم القرآن وغير ذلك ، ولما كان الحق هو تهدى الآخرون له عموما ما شهد به .

فان كل من الشعرانى (عبد الوهاب) ت عام ٩٧٣هـ وعبد الرؤف المناوى /١٠٣١هـ/ ذهبا الى وصف هذا المذهب ، ولعل أهمها يتميز به مذهب المحاسبى فى التصوف اهتمامه بضرورة إصلاح الظاهر والباطن وأحوال القلوب والنفوس فقد كان له فضل السبق على جميع الباحثين فى الكشف عن عيوب النفس وآفات الأعمال ، وأمور العبادات وكلامه جدير بأن يحكى على نفسه [١٣٠] .

ويعبر المحاسبى عن أصول مذهبه فيقول "من صح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة وأتباع السنة [١٣١] .

وقال أيضا : لو أن نصف الخلق تقربوا منى ما وجدت بهم أنا ولو أن النصف الأخر أعرضوا عنى ما استوحشت لبعدهم . وقال مكثت ثلاثين سنة لا يسمع لسانة إلا من سرى ، ثم ثلاثين سنة لا يسمع سرى إلا من ربى ، وقال فى حديث خير الرزق ما يكفى هو قوت يوم بيوم ،لا تهتم لرزق غدا ، وقال فقدنا ثلاثة أشياء : حسن الوجه مع الصيانة وحسن

[١٣٠] المناوى - الكواكب الدرية - ص٢١٨ .

[١٣١] راجع الشعرانى -الطبقات الكبرى - ط - ص٦٤ - ط دار الفكر العربى .

القول مع الديانة ، وحسن الأخذ مع الأمانة ، وكل زاهد زهده على معرفته ، ومعرفته على قدر عقله ، وعقله على قدر قوة إيمانه ، والعلم يورث المخافة ، والزهد يورث الراحة ، والمعرفة تورث الإثابة وأصل الطاعة الورع ، وأصل الورع التقوى ، وأصل التقوى محاسبة النفس وأصل محاسبتها الخوف والرجاء واصلهما معرفة الوعد والوعيد ، وقال حسن الخلق احتمال الأذى ، وقلة الغضب ، وبسط الرحمة ، وطيب الكلام ، ولكل شيء جوهر وجوهر الإنسان العقل ، وجوهر العقل الصبر والعمل بحركات القلوب في مطالعات الغيوب اشرف من العمل بحركات الجوارح ، وقال من لم يشكر الله على النعمة قد استدعى زوالها وخير الناس من لا تشغله أخرته عن دنياه ولا دنياه عن أخرته . وقال الشوق سراج نور من نور المحبة غير أنه يزيد على نورها ، وقال تفاوت في الزهد على قدر صحة العقول ، وطهارة القلوب فأفضلهم أعقلهم وأفهمهم عن الله. وقال : الرضى سكوت القلب تحت مجاري الأحكام . قال المحاسبي : عملت كتابا في المعرفة واعجبت به ، فبينما أنا أنظر إليه مستحسنا إذ دخل شاب وسلم وقال "يا أبا عبد الله هل المعرفة حق للحق على الخلق أو عكسه ؟ قلت حق للحق على الخلق ، قال هو أولى بكشفها لمستحقها .

قلت : بل حق للخلق على الحق ؟ قال : هو أعدل من أن يظلمهم ثم سلم وخرج ، فغسلته ، وقلت لا أتكلم في المعرفة بعدها أبداً [١٣٢] .

ومما سبق يتضح أن المحاسبي قد جمع في مذهبه بين العقل وبين الوجدان وأحوال القلوب والمشاعر والنفوس ،واهتم بإصلاح الظاهر وإصلاح الباطن ، جمع بين أعمال القلوب أعمال الجوارح وجمع بين العلم الحقيقي بأصول العقيدة وبين الحقائق القلبية الروحية والوجدانية ، ومن ثم فان المعرفة الحقيقية عند المحاسبي ليست بالظاهر فقط ، وليست بالباطن فقط ، بل المعرفه بالله تعالى أعمق أتم أنواع المعارف على الإطلاق ، فلله تعالى عباد يعرفونه حق المعرفة بالزهد والتقوى والورع والإيمان العميق الذي يعبر عن طهارة النفوس وسلامة القلوب ، والله تعالى يعرفهم بإيمانهم وصلاحهم وتقواهم ورضاهم ومحبتهم ومعرفتهم ونورهم ويقينهم .

---

[١٣٢] نظرنا - المصدر السابق ص٦٤ .
كذلك المناوي - الكواكب الدرية - ص٢١٩ .

ثالثا :- مصنفات الحارث المحاسبي

من خلال التعرف على سيرة الحارث المحاسبي وحياته الفكرية والعلمية والروحية الصوفية ، يتضح لنا النسق الفكرى والعلمي الذى يشكل الإطار العام لاتجاهاته ومن ثم مؤلفاته ومصنفاته العديدة ،إذ أن النسق الفكرى عند المحاسبي قد جمع بين الكلام والتصوف، إذ ظهرت لديه مناقشات وأراء كلامية على مذهب علماء السنة والجماعة الأوائل كابن كلاب وأبو عبد الله القلانسي وغيرهما ، وعلى ذلك فان مصنفاته تضم الكثير من المؤلفات التي تدل على هذا السياق الفكرى والعلمي والصوفي والمزج الدقيق بين التفكير العقلي والذوق الروحي والقلبي الصوفي . وهذا ما تأثر به الغزالي فيما بعد في كتابه أحياء علوم الدين . ومما لا شك أن الغزالي ٥٠٥هـ / ، قد أشار الى هذا التأثير العميق في كتابه المنقذ من الضلال، وعلى ذلك فأننا نستطيع أن نحصر جملة من مصنفات الحارث المحاسبي والتي يجمع من خلالها بين علمي الكلام (أصول الدين) وبين التصوف على طريقة أهل السنة والجماعة . ومن ذلك :

١- كتاب الرعاية لحقوق الله ، وهذا الكتاب يحتوى على الخطوط العريضة لكتب المحاسبي المسماة "بالتوهم" والزهد والمكاسب ، وبدء

من أناب الى الله وهو يحتوى كذلك على كتابية المسائل فى أعمال القلوب وآداب النفوس ، كذلك يحتوى هذا الكتاب على جوهر الآراء التى عبر عنها المحاسبى فى كتاب الوصايا مع حرصه ا لشديد على تحديد المعانى وترتيبها .

ومما لا شك من خلال بحثنا فى كتاب الرعاية لحقوق الله نستطيع أن تعرف هذه الاتجاهات الروحية والأخلاقية عند المحاسبى وبصفة خاصة فى تحليله الدقيق والعميق للنفس الإنسانية ، وقد حدد المحاسبى فى كتابه الرعاية المنهج الذى يستطيع الإنسان من خلال تطبيق الأوامر والنواهى الإلهية علميا وعمليا . كذلك فان المحاسبى يحدد من خلال كتابه لرعاية لحقوق الله موقفه من المذاهب والفرق الناشزة عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ويهاجم آراء ونظريات القدرية والجهمية والمعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء والبدع كالخوارج والرواقض - كذلك يقرر عقائد أهل السنة فى القول بإثبات الصفات الإلهية والإقرار بقدم القرآن باعتبار القرآن الكريم كلام الله تعالى وكلام الله صفة من صفاته الذاتية ومن ثم فهو قديم غير حادث وغير مخلوق [١٣٣] .

[١٣٣] راجع كذلك - الكلاباذى - التعرف لمذهب أهل التصوف - ص ٥٥ .

ويضاف الى ذلك أن المحاسبى يقرر ضرورة الالتزام بأصول الكتاب والسنة المطهرة وما جاء من الأوامر والنواهى الإلهية دون تأويل أو تحريف لمراد النصوص ظاهريا أو باطنا .

٢- كتاب الوصايا : وهذا الكتاب من المؤلفات المعتمدة عند المحاسبى ويتحدث من خلاله المحاسبى عن الحلال والحرام ويحذر من آفات القلوب والنفوس مثل الكبر والعجب وينهى عن البحث أو التصور فى بحث المسائل الإلهية أو غيرها والتى قد تثير الفتن بين المسلمين ، ويوصى بالالتزام بأحكامه وأركان العقيدة الإسلامية .

٣- كتاب أدب النفوس : وهذا من الكتب الرئيسية التى تشكل الإطار العام لمذهب المحاسبى وأتجاهاته الروحية فى التصوف الإسلامى .

٤- كتاب المكاسب والورع والشبهات : وهذا أيضا من المؤلفات الدقيقة والهامة عند المحاسبى . إذ يكشف عن موقفه من القضايا الكبرى التى تتعلق بالكسب ونواحيه أن كان حلالا ، ويحرم ما قد يرتكبه الإنسان من كسب فيه شبهة أو حرام ، وهذا ما كان يطبقه المحاسبى على حياته العلمية إذا كان المحاسبى كما ذكرنا فى سيرته يحرم أكل الطعام إذا شعر أنه به شبهه حرام .

٥- كتاب ماهية العقل : وهذا من الكتب الدقيقة والهامة أيضا فى فكر الحارث المحاسبى ، إذ تحدث عن جوهر العقل وتعريفاته وماهية وظائفه ، وقد أشار الى هذا الكتاب أكثر من مصدر من المصادر القديمة والحديثة [١٣٤] .

٦- كتاب التوهم : وقد بحث المحاسبى فى هذا الكتاب أمور الحياة الآخرة - ومسألة الجنة والنار والقيامة والثواب والعقاب والميزان والصراط .... الخ .

ووصف ذلك بأسلوب أدبى ورمزى شيق وممتع . وهو يخاطب فى ذلك المحسنين والمذنبين واصفا لأحوالهم فى الآخرة .

٧- كتاب المسائل فى أعمال القلوب والجوارح :

٨- كتاب المسائل فى الزهد : إذ يتحدث المحاسبى عن الزهد وأصوله وأسبابه ودوافعه ثم يتحدث عن القصد فى الكلام . والتأول والفقر والغنى والعبادات والصدق والإخلاص والطاعة لله تعالى وكيف يعمل الإنسان لتطهيرها .

---

[١٣٤] راجع فى ذلك : ابن تيمية - رسالته الحمويه الكبرى كذلك الرسالة التدميرية (ضمن كتاب نفائس) تحقيق محمد حامد الفقى - ط كذلك دكتور النشار - نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١ .

٩- كتاب بدء من أناب الى الله تعالى وهذا الكتاب مخطوط صغير الحجم يتحدث فيه عن النفس والإنابة الى الله تعالى والمبادئ التى تعين على مقاومة النفس وشهواتها .

١٠-وللمحاسبى كتب ورسائل أو مقالات أخرى فى هذا الصدد نذكر منها كتاب العظمة . ويتحدث فيه عن عظمة الله ووحدانيته وقدمه وأزليته تعالى ويتحدث عن الخلق والمخلوقات وأنها حادثة ، وله مختصر كتاب الاصلح - وكتاب فى المراقبة بالنسبة للنفس ومعرفة الله تعالى - وكتاب أحكام التوبة - وكتاب المسترشد وهو عبارة عن مجموعة نصائح وإرشادات فى الدين ، وله كتاب العلم أيضا فتحدث فيه عن الحلال والحرام ومعرفة الله تعالى وما يتعلق بالحياة الآخرة وله كتاب - الصبر والرضا ، وكتاب (المعرفة) لكننا نشك فى نسبة هذا الكتاب له إذ لا يمكن أن يظهر كتاب فى المعرفة للمحاسبى إذ أنه نفى ذلك عندما قال أنه حذف كتابا فى المعرفة ثم غسله" [١٣٥] .

وقد أشرنا الى ذلك فى مقدمة سيرته وحياته ومذهبه من هذا الكتاب .

---

[١٣٥] راجع فى ذلك : الشعرانى -الطبقات الكبرى - جـ١ ص ٦٤ - كذلك المناوى - الكواكب -الدرية - ص٢١٨ .

وللمحاسبى مؤلفات أخرى مجهولة ولم تظهر بعد [١٣٦] .

يضاف الى ذلك مجموعة من الكتب والرسائل التى تخرج بفكرها من نطاق تفكير الحارث المحاسبى لما تحتويه من آراء ومسائل تخالف العقيدة الإسلامية ، وهذا ما أشار إليه بعض المستشرقين والباحثين المحدثين ، نذكر من ذلك كتاب "البعث والنشور" وهذا الكتاب بالغ الهزال يدعو الى السخرية بما فيه من الخرافات عن المسلمين ما لا يصدقه عقل عاقل وبالتالى لا يجرؤ على تسطير رجل رشيد أو عاقل ، فضلا عن الحارث المحاسبى ، ولذلك فهذا الكتاب ليس من مصنفات المحاسبى بأى شكل من الأشكال .

أما كتابيه : الكف عما شجر بين الصحابة ، وكتاب الدماء فالواقع انهما ليسا سوى مؤلف واحد من مؤلفات المحاسبى رغم اختلاف عنوانيهما .

١١- كتاب فهم القرآن : وهذا الكتاب من أهم كتب الحارث المحاسبى - إذ أن المحاسبى قد جمع الكثير من الآيات القرآنية وفسرها تفسيرا عقليا دقيقا بما يكشف عما لدى المحاسبى نم أصول كلامية خاصة

---

[١٣٦] راجع دكتور عبد الحليم محمود - أستاذ السائر بن الحارث المحاسبى ص٧٦ - ٧٨ - ٨٧ .

فى الإلهيات والطبيعيات والوحى والنبوات وقصص الأنبياء والمرسلين وكيفية الاستدلال من خلال شرح النصوص القرآنية على وجود الله تعالى واثبات وحدانيته ذاتا وصفاتا ، بالإضافة الى البرهنة على حدوث العالم والمخلوقات الطبيعية والاستدلال بالمخلوقات على الخالق وبالخالق على مخلوقاته تعالى وهو العلة الفاعلة إلى فى الوجود - دون تجسيم أو تشبيه ، والله تعالى خلق العباد فيما أراد دون حاجة إليهم ليعبدوه ولا يشركوا به شيئا كذلك يستدل المحاسبى بقصص الأنبياء والمرسلين وحوادث الدهور السالفة وما جرى على الأمم من عقاب وجزاء على وجود الله تعالى وقدره على الأحداث والخلق الفعال .

وهذا الكتاب وثيق الصلة بالمحاسبى ، إذ أن شيخ الإسلام الإمام تقى الدين بن تيمية المتوفى عام ٧٢٧هـ أورد فصولا كثيرة من هذا الكتاب إن لم يكن الكتاب بأكمله خلال رسالته "الحمزيه الكبرى" [١٣٧] .

وقد اعتمدنا على هذه الرسالة فى تحليل الأصول الكلامية عند المحاسبى ، والكشف عن الجوانب العلمية والمناقشات العقلية لمسائل

---

[١٣٧] نظرنا : ابن تيمية الرسالة الحموية الكبرى" ص١٢٩ (ضمن كتاب نفائس) تحقيق محمد حامد الفقى ط أنصار السنة المحمدية - القاهرة .

الصفات والخلق وأمور الآخرة والنبوات والوحى . بالإضافة الى ما ورد فى كتاب المحاسبى الأخرى وكذلك ما ورد من آراء للمحاسبى فى بطون الكتب والرسائل من جانب الباحثين وأصحاب الطبقات والمؤرخين فى العصور المتقدمة والعصور المتأخرة .

ومن خلال ما سبق يتضح أن الحارث قد جمع بين علم الكلام السنى وبين التصوف الإسلامى بما يؤيد وجهة نظرنا فى أن المحاسبى يعتبر مدرسة أصولية وصوفية متكاملة .

رابعا :- الحارث المحاسبى بين علم الكلام والتصوف

اهتم العلماء ومؤرخوا الطبقات الى بتصنيف الحارث بن أسد المحاسبى المتوفى عام ٢٤٣هـ / ، ضمن علماء الكلام والصوفية، فقد نشأ نشأة صوفية خالصة على أصول من الكتاب والسنة [١٣٨] .

إذ كان على طريقة القوم من الزهاد والعباد فى عصره ، ويرجع إليه الفضل فى تحديد مناهج القوم ووضع الأسس القويمة فى المقامات

---

[١٣٨] القشيرى :- الرسالة القشيرية جـ١ - ص٧٨ تحقيق عبد الحليم محمود -ط دار الكتب الحديثة ١٩٧٢م .

وأحوال القلوب واصلاح لنفوس ، وتنقية السرائر ، وترك فى ذلك أثارا كثيرة – لعل أهمها كتابه "الرعاية لحقوق الله عز وجل" [139] .

إذ يعتبر مرجعا صوفيا لكبار الصوفية فى عصره وفى العصور التالية وقد شهد بذلك الإمام الغزالى فيقول "لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتى على طريقة الصوفية – ولمست أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخليه القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى ٣٨٦هـ / وكتب الحارث المحاسبى" [140] .

أما أبو بكر الكلاباذى المتوفى عام ٣٨٠هـ / ، فأنه يضع الحارث المحاسبى في تصنيف علم المعاملات [141] .

وعلى ذلك فأنه عالم وفقيه أصولى ، مزج بين فكره العقلى والأصولى وبين أذواقه الروحية ، ومواجده القلبية ، وبذلك سبق الغزالى

---

[139] تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود – ط دار المعارف ١٩٨٤م .

[140] الغزالى : المنقذ من الضلال – ص٦٨ ، الجندى – ١٩٧٣م

[141] الكلاباذى – التعرف لمذهب أهل التصوف – ص٤٥ تحقيق محمود أمين النواوى – ط مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ١٩٨٠ .

الذى اقتدى به فى المزج بين الفقه والتصوف ، وأوجد صلة قوية بين علم الكلام الأصولى وبين علوم الصوفية العملية ، والغزالى يؤكد بأن المحاسبى عالم الأمة فى علم المعاملات ، وله السبق على جميع الباحثين فى الكشف عن عيوب النفس وآفات الأعمال ، وأغوار العبادات وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه" [١٤٢] .

ومن جهة أخرى فان الحارث المحاسبى نشأ فى أحضان المدرسة السلفية إلى ، فى علم الكلام وهى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفى عام ٢٤٠هـ [١٤٣] . فاستقى علم الأصول من منابعه الأساسية الخالصة على أصول من الكتاب والسنة فهاجم المعتزلة والجهمية والحشوية والمشبهة وغيرهم من الفرق التى كانت تتصارع فيما بينها لتثبت أصولها ، وقد تمسك فى نزعته الكلامية بمذهب علماء السنة والسلف ، ويشير الباحثون ومؤرخو الطبقات الى مكانة الحارث المحاسبى فى علم الكلام والتصوف ، يقول عبد الرؤوف المناوى ت عام ١٠٣هـ المحاسبى

---

[١٤٢] الغزالى : أحياء علوم الدين – حـ ٢٦٢ ط الحلبى بدون تاريخ .

[١٤٣] يوجد للباحث دراسة عميقة عن أصول هذه المدرسة وأثرها فى تاريخ التفكير الإسلامى – بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الزقازيق العدد الأول عام ١٩٨٧م .
– راجع دكتور إبراهيم مد كور – فى الفلسفة الإسلامية – ط دار المعارف ١٩٨١م .

البصرى علم العارفين في زمانه ، وأستاذ السائرين فى آرائـه وعـالم سـار بنـا فضلـه ، وصوفـى طـار نبلـه ، لـه تصـانيف مدونـة متطـورة ، وأقوالـه مشـهورة وكان فى علم الأصول راسخا راجحا ، وللمريدين مربيـا وناصحا، التصـوف عنده الأخذ بـالأصل وترك الفضـول واختيـار مـا أختاره الرسـول ، وسمـى المحاسبى لكثرة محاسبة نفسه صحب الشافعي وقبل بل عاصره فقط .

قال التميمى ت عام ٣٠٦ هو إمام المسلمين فـى الفقه والتصـوف والحديث والكلام" [١٤٤] .

وقال عنـه ابـن الأثير ت عـام ٦٣٠هـ [١٤٥] / هـو أول مـن تكلـم فـى إثبات الصفات . ومـن فوائـده البديعة قولـه : مـن صحـح باطنـه بالمراقبـة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة ، وقال أكمل العارفين من اقر بـالعجز انـه لا يبلـغ منـه معرفتـه ، وقال كـل زاهـد زهـده علـى قـدر معرفتـه ومعرفتـه علـى قـدر عقلـه وعقلـه علـى قـدر قـوة إيمانـه ، وقـال العلـم يورث المخافة ، والزهد يورث الراحة والمعرفة تورث الإنابة [١٤٦]

---

[١٤٤] المنـاوى - الكواكب الدريـة فى تراجـم السـادة الصوفيـة جـ١ ، ص٢١٨ ط مكتبـة الأزهر بالقاهرة - ١٩٨٣م .

[١٤٥] التميمى - هو الشيخ منصور بن إسماعيل بن عمر التميمىابو السن المتوفى عام ٣٠٦هـ = ٩١٨م .

[١٤٦] هو عز الدين الأثير المتوفى عام ٦٣٠هـ .

ويبدو أن الحارث المحاسبى كان يحفظ للعقل قدره ، وأهميته بالنسبة للإنسان ، فالعقل عنده جوهر الأنسان وميزان نفسه يقول فـى ذلك "لكل شيء جوهر ، وجوهر الإنسان العقل ، وجوهـر العقل الصبر والعمل بحركات القلوب فى مطالعات الغيوب أشرف العمل بحركات الجوارح [147] .

وقـد أشـاد عبـد الوهـاب الشـعراتى ٩٧٣هـ . بمكانـة الحـارث المحاسبى فـى علـم الكـلام والتصـوف . فقـال هـو مـن علمـاء القـوم بعلـوم الظاهر وعلوم الأصـول وعلـوم المعـاملات ، لـه التصـانيف المشـهورة عديـم النظير فى زمانه وهو أستاذ أكبر البغداديين [148] .

ومما سبق يتضح أن الحـارث المحاسـبى كـان مـن المشـتغلين بالكلام والتصوف ، إذ عالج قضايا علم الكلام فـى ضـوء أذواقـه ومواجيـده القلبية ، ولم يخرج غير أن الإمام احمد بن حنبل ٢٤٢هـ / كان على حـذ شديد من قبول آرائه فى الكلام والتصوف وحذر أصحابه من مطالعة كتبـه فضلا عن تحذيره أيضا من حضورهم فى حلقات درسه والاستماع إليه غير أن ابن حنبل قد رجع عن تحفظه الشديد تجاه المحاسبى بعدما استمع

[147] المصدر السابق – ص٢١٩ .

[148] الشعراتى – الطبقات الكبرى – ج|١ – ص٦٤ – ط دار الفكر العربى – بـدون تـاريخ

إليه متخفيا فى شرحه لبعض القضايا الأصولية ، وفى ذلك يقول المناوى "وكان بينه وبين احمد بن حنبل وحشة ، فان أحمد كان يشدد النكير على من يتكلم فى علم الكلام ، والحارث يتكلم فيه فهجره لذلك . واتفق أنه أمر بعض أصحابه أن يجالسه بحيث يسمح كلام الحارث ولا يراه ، ففعل فتكلم الحارث فى مسألة فى الكلام وأصحابه يسمعون كأنما على رؤوسهم الطير . فمنهم من بكى ومنهم من صفق وبكى أحمد حتى أغمى عليه وقال لصاحبه ما رأيت كهؤلاء ، ولا سمعت فى علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل "[١٤٩] .

وقد دافع عن المحاسبى عدد كبير ممن تابع مذهبه كالسبكى٧٧١ هـ [١٥٠] . وغيره ، بينما تشدد آخرون كأبى الفرج جمال الدين بن عبد الرحمن بن الجوزى المتوفى عام ٥٩٧ هـ الاقتراب من كتب ومؤلفات المحاسبى . لما تتضمن من آراء المتكلمين .

ومذاهب الصوفية وقد لاحظنا أن ما ذكره ابن الجوزى عن المحاسبى فيه ازدراء لمذهبه . وتهجم شديد على أقواله فى خطرات

---

[١٤٩] المناوى – الكواكب الدرية – جـ١ – ص٢١٩ .

[١٥٠] راجع السبكى – طبقات الشافعية الكبرى ط القاهرة بدون تاريخ .

القلوب ووساوس النفوس ووصف ما في كتبه من آراء أنها بدع وضلالات[151] .

وبغض النظر عما أثير حول مكانة الحارث المحاسبي في علم الكلام والتصوف فقد ثبت له مكانة كبيرة ومناظرات عميقة ، ودفاع مجيد عن حرمة العقيدة في بحثه للقضايا الأصولية وقد شهد بذلك كبار الباحثين والعلماء قديما في العصر الحديث فالشهرستاني ٥٤٨ هـ ، يضع المحاسبي في مكانة كبار علماء أهل السنة والسلف الأوائل الذين ناظروا القدرية والمعتزلة وأهل الأهواء والبدع الذين أيدوا أصولهم ببراهين كلامية .

فيذكر " أن عبد الله بن سعيد الكلاب وأبا العباسي القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأبدوا عقائد السلف بحجج كلامية ، وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ودرس البعض[152] .

---

[151] ابن الجوزي تلبيس إبليس ص١٦٦، ص١٧٦ - ط مكتبة المتنبي بالقاهرة بدون تاريخ .

[152] الشهرستاني - الملل والنحل جـ١ ص٩٢ تحقيق عبد العزيز الوكيل ط الحلبي ١٩٦٨م .

وعلى ذلك فإن هذه المدرسة السلفية وروادها هم أول من أسسوا مذهبا يستند إلى نصوص الوحى والى الحديث الشريف وحاربوا المعتزلة . وأكبر من قام بذلك فى نفس الوقت الحارث بن أسد المحاسبى ٢٤٣ هـ وصاحبه عبد الله بن سعيد بن كلاب . وذلك قبل ميلاد أبى الحسن الأشعرى ٣٣٤ هـ ، الذى يعتبر أكبر ناصر لمذهب أهل الحديث [١٥٣] .

ولما كان المحاسبى ينتسب لمذهب أهل السنة الأوائل فلا شك أن له موقفا محددا بالنسبة للفرق والمذاهب المخالفة لمذهب أهل السنة كالجهمية والقدرية والمعتزلة والمرجئة والحشوية وغيرهم .

ومن الجدير بالذكر أن المحاسبى قبل أن يحدد موقفه من الفرق والمذاهب المتصارعة ، فأنه تعرف على جميع هذه المذاهب مستقرئا لعقائد أصحابها وأراء أهلها ، بما يذكرنا بطريقة الإمام الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال لذلك ذهب المحاسبى فى مقدمة كتابه الوصايا بقوله "أما بعد ، فقد أنتهى إلينا : أن هذه الأمة تفترق على بضع سبعين فرقة ، منها فرقة ناجية والله تعالى أعلم فلم أزل برهة من عمرى أنظر اختلاف

---

[١٥٣] نظرنا : تعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة - دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص٩٨ ط مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٨ م .

الأمة والتمس المنهاج الواضح والسبيل القاصد ، وأطلب من العلم والعمل. واستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء ، وعلقت كثيرا من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء وتدبير أحوال الأمة ، ونظرت في مذاهبها وأقاويلها ، فعرفت من ذلك ما قدر لي ، ورأيت اختلافهم بحرا عميقا قد غرق فيه أناس كثير ، وسلم منه عصابة (أي جماعة) قليلة ورأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة لمن تبعهم ، وأن الهالك من القوم من خالفهم في مذاهبهم [١٥٤] .

وبالإضافة الى ذلك فان المحاسبي كان يتبع منهجا تحليليا في استقراء مذاهب الفرق المخالفة قدرية وجهمية وغيرهم ، وذلك باستعراض شبهاتهم وحججهم تمهيدا للرد عليهم وتفنيدا لمزاعمهم ، وهذا ما ذكره الإمام الغزالي /٥٠٥هـ / بل وتأثر هو الآخر به [١٥٥].

قال الإمام الغزالي فلقد أنكر احمد بن حنبل على الحارث المحاسبي رحمهما الله في الرد على المعتزلة فقال الحارث ،الرد على البدعة فرض . فقال احمد ، نعم ولكن حكيت شبهتهم أولا ،ثم أجبت عنها

---

[١٥٤] المحاسبي -كتاب الوصايا - المقدمة تحقيق - عبد القادر عطا ط صبيح بالقاهرة .

[١٥٥] راجع تأثر الغزالي بمنهج الحارث المحاسبي في استعراض شبهات الخصوم بالمنقذ من الضلال ص ٥٧ - ص٥٨

فيم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت الى الجواب أو ينظر الى الجواب ولا يفهم كتبة؟ وما ذكر احمد حق ، ولكن فى شبهة لم تنشر ولم تشتهر فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب . ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية عنها .... الخ [١٥٦] .

وطبقا لهذا الاتجاه عند المحاسبى – فقد هاجم المعتزلة هجوما عنيفا وألف كتابا كان من بين أهدافه الرد عليهم سماه "فهم القرآن" ورأى فى نزعتهم العقلية طغيانا ولا يتناسب ومقام العبودية ، ورأى كذلك أن هذه النزعة تحكم العقل فى القرآن ، وتجعله يسيطر على النص ولو كان الأمر كذلك لكان القائد فى الحقيقة هو العقل لا الكتب المقدسة [١٥٧] .

ومن الجدير بالذكر أن مؤلفات المحاسبى لم تكن معظمها على هذا النسق فى الرد على نزعات الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة كالمعتزلة والجهمية وغيرهم ، بل بالإضافة الى ذلك تساهم فى وضع الخطوط الأساسية فى إصلاح النفوس والأخلاق فى المجتمع الإسلامى فى عصره .

---

[١٥٦] الغزالى – المنقذ من الضلال – ص٥٨ .

[١٥٧] دكتور عبد الحليم محمود – أستاذ – السائر بن الحارث المحاسبى – المقدمة – ص ٤ – ط دار الكتب الحديثة – القاهرة – ١٩٧٢م .

وعلى هذا فقد ذهب المحاسبي في كتابه "الرعاية لحقوق الله" الى التنبيه والتحذير من خطورة مذاهب وأراء أصحاب الفرق الناشزة عن مذهب أهل السنة ويذكرهم جميعا بأسمائهم واوصافهم يقول المحاسبي "ومن العباد قوم ضلال ، قد جمعوا الى الضلال الكبر ، لا يرون أن أحدا يقول الحق على الله عز وجل غيرهم ، وأنه لا مهتد في الأرض غيرهم وهم الذين يقولون :أن القرآن مخلوق ، وهم الذين يقولون بالوقف والذين يقولون باللفظ . والذين يكذبون بالقدر ، والذين ينكرون أن الله عز وجل يرى في الآخرة ، والذين يغلطون الموازين ومنهم الرافضة ، والمرجئة والحرورية (الخوارج) . والذين يكذبون بالشفاعة ، ويشتمون أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم والذين يشتمون عائشة أم المؤمنين المبرأة من الأفك رحمها الله – فكل هذه الفرق آبقة جائزة في الطريق ،لا يرون أحدا يقول الحق ، وأنه لا مهتد في الأرض غيرهم جهلا بالله عز وجل ، وتكبرا على عباده – كما روى العباسي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "يكون قوم يقرؤن القرآن لا يجاوز حناجرهم يقولون قد قرأنا القرآن . فمن أقرأ منا ؟ ومن اعلم منا ؟ ثم التفت

هـ تحنيم .

النبى صلى الله عليه وسلم الى أصحابه فقال أولئك منكم أيها الأمة أولئك هم وقود النار [158] .

ومن خلال هذا النص للمحاسبى يتضح انه يرفض مذاهب القدرية والجهمية والمعتزلة لقولهم بخلق القرآن - ونفى الصفات الآلهة وإنكار أحاديث الرؤية والشفاعة - كذلك يرفض مذاهب المرجئة والشيعة والخوارج على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم ، ورأى أنهم غلطوا فى أصول العقيدة وفروعها فأولوها على غير مواردها الحقيقية ويشير المحاسبى من جهة أخرى الى فرقة كانت تتبع المتشابهة من القرآن ابتغاء الفتنة - وابتغاء تأويله - وهذه الفرقة كانت ضالة ليست على حق من أمرها ، مغترة بمواردها - فقال "أما الفرقة الضالة فأنها تنفى ذلك بأن ترجع الى أنفسها فتعلم أن من القرآن محكما ومتشابها ، وكذلك من السنة فلا يتقضى متشابهة على محكم ويقضى بالمحكم على المتشابه به وان الخطأ فى التأويل لا يحصى ، فتفهم منها وتعلم أن الله عز وجل سائلها عما تدين به" [159] .

---

[158] الحارث المحاسبى :- الرعاية لحقوق الله عز وجل - ص ٣١١ - ٣١٢ - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - ط دار المعارف ١٩٨٤م .

[159] المصدر السابق ص ٣٦٩ .

وهذه الفرقة هي الحشوية أو المشبهة إذا كان لأرائها وعقائدها انتشار واسع في عصر المحاسبي ولذلك شارك أهل السنة في الرد عليهم وإظهار ضلالهم في العقيدة كطوائف الكرامية [160] ، والسالمية [161] ، كان لهم خطرا واسعا في التجسيم والتشبيه في القرن الثالث الهجري ، ومن خلال التحليل العقلي والفكري لمسيرة الحارث المحاسبي وصلته بالمذاهب والفرق ، يتضح للباحثين أن المحاسبي انطلق بأفق واسع الى مناقشة العلماء من أهل الحديث والفقه والتفسير ، فأخذ عن كبار علماء وأئمة عصره من أمثال يزيد بن هارون والإمام الشافعي وغيرهم - كما ارتاد المحاسبي مجالس علماء الكلام من خوارج وقدرية ومعتزلة ومرجئه وجهمية ، فأستطاع أن يهضم ويستوعب كل المذاهب الفكرية والعقائد

---

[160] الكرامية : تنسب الى أسم مؤسسها أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى عام ٢٥٥هـ -كانت تشابه فيخرسان موطن الحشوية والمشبهة - قال بالتجسيم - الله تعالى عنده جسم لا كالأجسام لمزيد من التفاصيل أنظر البغدادى الفرق بين الفرق ص٢١٥ وما بعدها تحقيق محى الدين عبدالحميد ط دار التراث بالقاهرة بدون تاريخ - كذلك دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - جـ١ ص٢٩٧ وما بعدها ط دار المعارف ١٩٨١م .

[161] السالمية : طوائف المشبهة ينسبونلى أبى عبد الله محمد بن سالم البصرى المتوفى عام ٢٩٧ -وابنه أبوالحسن بن محمد بن سالم المتوفى عام ٢٦٠هـ . وكانت لدى هؤلاء السالميه مسحة زهد وتصوف .

لمزيد أنظر : دكتور النشار - نشاة الفكر الفلسفي جـ١ - ص٢٩٣ وما بعدها .

السائدة فى عصره ، ولقد كون المحاسبى لنفسه اتجاها خاصا به يجمع بين عقلانية أهل الكلام والتزام أهل النص [١٦٢] .

وأخذ فى مهاجمة كل المذاهب المخالفة لاعتقاده وفكرة وكان فى هجومه ونقده لهذه المذاهب موضوعيا الى ابعد الحدود ، إذ كان يدور مع الدليل والحجة حيثما دار لا بروم سوى طلب الحق أنى وجده .

ومن الجدير بالذكر أن الإمام جلال الدين السيوطى ت عام ٩١١هـ كان يذكر المحاسبى بالكثير من التقدير والإعجاب حيث عرض لموقفه النقدى من الفرق والمذاهب الناشزة عن مذاهب أهل السنة وعلماء السلف ، ويعرض فى هذا كتاب "صون المنطق والكلام" لهذا الموقف القدرى عند المحاسبى من خلال عرضه لما ورد فى باب العزة بالجدل وحسن البصر بالاحتجاج والرد على أهل الأديان "من كتاب المحاسبى الرعاية لحقوق الله" ويردد مقالة الإمام التميمى ٣٠٦هـ / فى أن المحاسبى إمام المسلمين فى الفقه والحديث والتصوف وعلم الكلام [١٦٣] .

---

[١٦٢] محمد عثمان الخشت : كتابالتوهم - للمحاسبى - ص٢٩ - ط - مكتبة القرآن - بولاق بالقاهرة ١٩٨٤م

[١٦٣] جلال الدين السيوطى - صوت المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٨٢ تحقيق الدكتور على سامى النشار - ط - مكتبة الخانجى بمصر ١٩٨٤م .

ولم يكن الإمام السلفى المتأخر تقى الدين بن تيمية المتوفى عام ٧٢٨هـ أقل تقديرا وإعجابا بالحارث المحاسبى وسائر علماء أهل السنة الأوائل من الكلابية [١٦٤] .

إذ تجده يذكر مواقف المحاسبى وسائر الكلابية من الفرق والمذاهب المخالفة لمذهب أهل السنة والسلف ، إذ يجعل المحاسبى والمدرسة الكلابية التى ينتسب إليها صنوا للإمام احمد بن حنبل المتوفى عام ٢٤١هـ إذ يقول ابن تيمية فى مسالة دلالة الأسماء الإلهية على الذات "وقد نص الأئمة كأحمد بن حنبل وأئمة المثبتة كابن كلاب ٢٤٠هـ وأصحابه على أن القائل إذا قال الحمد لله ، أو قال دعوت الله وعبدته ، أو قال بالله ،فاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته ، وليست صفاته زائدة على مسمى أسمائه الحسنى [١٦٥] ، وهذا بلا شك هو مذهب الحارث المحاسبى .

---

[١٦٤] الكلابية : هم أتباع أبو عبد الله بن سعيد بن كلاب أحد أمة أهل السنة المتوفى عام ٢٤٠ هـ ومنهم الحارث المحاسبى وأبو عبد الله القلانسى .

[١٦٥] الامام ابنتيمية – الرسالة الكملية (فى ما يجب لله من صفات الكمال ص ٤ ، ص ٢٣ ، تحقيق أحمد حمدى امام ، مطبعة المدنى بالقاهرة ١٩٨٣م .

خامسا :- إثبات وجود الله ووحدانيته

تناول الحارث قضية إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته بالبحث والتحليل إذ تحتل هذه القضية مكانة أساسية عند المحاسبي ، إذ يتضح لنا ذلك من خلال ما ورد عند المحاسبي من مناقشات كلامية ، وبراهين عقلية في مؤلفات القليلة التي وصلت إلينا ، فلم يصل الى أيدي الباحثين إلا أقل القليل من هذه المؤلفات التي تبددت عبر العصور ، وكذلك ما نجده منتشرا في بطون كتب أصحاب الطبقات والمؤرخين والباحثين المتأخرين .

أتجه المحاسبي في إقرار هذه القضية في كتابه الرعاية لحقوق الله فهو يؤكد وجوده الله تعالى وأوليته وقدمه وأزليته ، ويثبت أن الله تعالى هو الخالق المبدع للموجودات من العدم ، وأنه تعالى مالك كل شيء وقادر على خلقه يقول الحارث المحاسبي "الله هو الأول القديم الذي لم يزل ، ولا يستحق هذا الوصف غيره ، ولا يليق بسواه، انه لم يزل واحدا لا شيء معه ،ثم ابتدأ خلق الأشياء لا من شيء كان منه قديما فأخترع الأشياء وانشأها وقدرها كما أراد ، فليس له شريك في الملك ، وكل شيء له مملوك [١٦٦] .

---

[١٦٦] الحارث المحاسبي - الرعاية لحقوق الله ص ٣٣ .

من خلال هذا النص يتضح أن عقيدة أهل السنة تقوم أولا على إثبات وجود الله ووحدانيته ، ويتبع ذلك الإقرار بخلق الله تعالى للعالم . وتقديره له كما أراد .

ويستدل المحاسبي على وجود الله ووحدانيته ببعض الأدلة العقلية التي تقوم على أدلة شرعية نقلية ، ومن هذه الأدلة دليل أن لكل معلول علة ، وان الخلق لا بد له من خالق - كما يستند ألى دليل آخر يستنبطه من النص القرآني وهو ما يخاطب الضمير والفكر الإنساني قوله تعالى "أفي الله شك فاطر السموات والأرض" سورة إبراهيم آية ١٠ .

ويضاف الى ذلك أن المحاسبي يتيح النظر في الاستدلال على الله تعالى بما يتوافر لدى المرء من وسائل تمكنه من معرفة الله تعالى حق معرفته ، ولعل أهم هذه الوسائل النظر في ملكوت السموات والأرض وفي خلق العالم ، ونظامه ، وحركته ، وقدرة الله تعالى على منح الحياة لمخلوقاته وإفنائها .

ويذهب المحاسبي في بعض كتبه مثل كتاب "العظمة" وكتاب "التنبيه" وكتاب "فهم القرآن" الى إعطاء دليل عقلي على وحدانية الله تعالى ووجوده ، وهذا الاستدلال يقوم على مبدأ "الانسجام الذي يسود العالم في سائر أرجائه ، يقول أن كل الموجودات في هذا العالم إنما

وجدت بغرض محدد وكل جزئية منه أنما هى أساسى لجزئية أخرى ترتبط بها وهذه بدورها أساس لأخرى - فكل جزئية تحتاج لأخرى وتخدمها أيضا جزئية غيرها" [١٦٧] .

والنبات إذا كان الغرض منه وجود الحيوان ، فهو نفسه لا يمكن أن يكون له وجود إلا بالتراب ، ولا توجد له حياة ألا بالماء . وبالتالى فالكل سلسلة وكل حلقة نم السلسلة لازمة حتما لتألف المجموع .

ويتحدث المحاسبى على ارتباط الكل بالكل ،فيشمل السماء وما فى السماء كما يشمل الأرض وما على الأرض من أشياء وهذا التالف لابد من أن يكون له خالق واحد ، إذ لو كان هناك خالق ثان لما وجد التآلف . فإذا اجتمع اثنان وجد الاختلاف بالضرورة بين إرادتهما حيث يطلب كل منهما أن يكون له الملك كله . ولا يتأتى بغير ذلك الكمال . ومن لم يطلب ذلك منهما فهو إذن يقبل الوصف بالنقصان ، والناقص محتاج ، والمحتاج مخلوق ، ومن ناحية أخرى فمن أراد منهما الملك والكمال وأدركهما منع الآخر منهما ، وبالتالى فليس ممكنا أن يكون الآخر هو إلا له

---

[١٦٧] دكتور عبد الحليم محمود - الحارث المحاسبى -ص١٠٨ - وقد أورد الامام ابنتيمية اجزاء كثيرة من آراء المحاسبى الكلامية فيما يتعلق باثبات وجود الله وصفاته ووحدانيته خلال عرضه لكتاب المحاسبى "فهم القرآن" فى الرسالة الحمويه الكبرى ص ١٣١ (ضمن كتاب نفائس) تحقيق محمد حامد الفقى ط مكتبة السنة المحمدية .

. وهذا الآخر إذا أراد الملك والكمال ولم يدركهما فهو عاجز ، ولو كان عاجزا عما يريد لنفسه فلابد وأن يكون عاجزا عما يريده بالنسبة الى الغير .

إذن فنحن أمام أمرين لا يصح إلا واحد منهما ، إما أن يكون كلاهما قادرا ، وأما أن يكون أحدهما قادرا ، وفرض إمكان أن يكون الاثنان قادرين محال ،لأن كل منهما يطلب الكمال لنفسه وتحقيق إحدى الإرادتين يستلزم فناء الأخرى ، وتحقيق الإراديتين معا محال ،لأن كلا منهما يطلب الملك كله .

إذا فليس إلا اله واحد ، والقول بالتوفيق بين الاثنين محال فيما يتعلق بالأدلة ، لأن التوفيق لا يتأتى بغير تنازلات متبادلة ، أى أن يتنازل كل طرف عن شيء ما وهذا محال بالنسبة للآلهة ، وهو من أمر المخلوقات [168] .

هذا هو الدليل الأول الذى قدمه المحاسبى على وجود الله تعالى ووحدانيته .

أما الدليل الثانى ، فان المحاسبى يستعين بما ورد فى القرآن من أنباء الأمم والشعوب السابقة ، والتى حلت بها الكوارث ، ونزل بهم العقاب

---

[168] المصدر السابق ص١٠٩ .

من الله تعالى ، نظرا لارتكابهم المعاصى أو الشرك بالله تعالى وتكذيب الأنبياء والرسل عليهم السلام ، وما جاؤا به من التوحيد والدعوة الى الإيمان بالله تعالى ووحدانيته وقدرته الظاهر أثرها فى الوجود والكون كله [١٦٩] . وعلى ذلك فان المحاسبى يهتم بإثبات أدلة عقلية وأخرى نقليه على وحدانية الله تعالى .

سادسا :- الصفات الإلهية :

أتجه الحارث المحاسبى الى بحث قضية الصفات الإلهية ، باعتبارها من أهم القضايا الأصولية والتى شغلت دوائر كثيرة من دوائر الفكر الإسلامى فى عصرها ، إذ عاصر المحاسبى أعتى تيارات التجسيم والتشبيه ، بالإضافة إلى فرق المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة على اختلاف طوائفهم .

لذلك فقد كان لزاما عليه أن يخوض غمار هذه المناقشات حول الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية ، لكى يعطى الأدلة والبراهين على ضرورة الالتزام بمبادئ الكتاب والسنة ومنهج السلف وعلماء السنة .

---

[١٦٩] المصدر السابق ص١٠٩ ص١١٠ - نقلا عن كتاب فهم القرآن المحاسبى - نشرة الدكتور القوتلى - كذلك كتاب العظمة للمحاسبى مخطوط جار الله - مكتبة استامبول رقم ١١٠١ .

فالحارث المحاسبي ينتسب إلى مدرسة أهل السنة في الكلام وعلم الأصول وهذا ما أكده الإمام السلفي المتأخر تقي الدين بن تيمية ٧٢٨ هـ في أكثر من موضع في كتابة الرسالة التدميرية [170] وكتاب "الإيمان".

إذ يمتدح ابن تيمية أصحاب المدرسة الكلابية ومنهم الحارث المحاسبي في الصفات ، بل ويصرح " بأن الكلابية أتباع محمد عبد الله بن سعيد الكلابي الذي سلك الأشعري خطته وأصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ونحو [171] ما خير من الأشعرية في هذا - أي في إثبات الصفات الإلهية والأحكام ، والأسماء وغير ذلك مما يتعلق بالصفات [172].

ولم يقصد الحارث المحاسبي من بحثه لقضية الصفات إلا الرد على دعوى أهل الأهواء والبدع ، إذ نلاحظ أن المحاسبي في كل مسألة تتعلق بهذه القضية يشير إلى هؤلاء الخارجين عن مذهب أهل السنة ولذلك يحذر من كثرة الجدل والخصومات ، مسترشدا بحديث النبي

---

[170] نظرنا : الإمام ابن تيمية - الرسالة التدميرية - (ضمن كتاب نفائس) ص٦٨ تحقيق محمد حامد الفقي - ط مكتبة السنة المحمدية .

[171] نظرنا : ابن تيمية - كتاب الإيمان - ص٣٧٨ تحقيق دكتور محمد خليل هراس - ط مكتبة النهضة الإسلامية .

[172] ابن تيمية - الرسالة التدميرية - ص ٦٨ .

صلى الله عليه وسلم فى هذا المجال . ولذلك يشير فى كتابه الرعاية لحقوق الله "إلى أن المؤمن يجب أن يرجع إلى نفسه فيقل لها أنتى تدعين إلى الأتباع والسنة بجدلك لأهل الأهواء ، ودعاؤك لهم بالجدل ، والمراد ترك للسنة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم نهى بسنته عن الجدل والخصومات ، وغضب على أصحابه حتى كأنما فقئ فى وجهه حب الرمان ، حمرة من الغضب ، إذ خرج عليهم وهم يختصمون ، وهم كانوا أول المغلقين بالفهم والبصر بالحجاج فقال " أبهذا بعثت أم بهذا أمرتم ، أن تضربوا كتاب الله عز وجل بعضه ببعض ؟ أنظروا إلى ما أمرتم به فأعملوا به ، وما نهيتم عنه فانتهوا عنه " [١٧٣] .

وبهذه الأدلة فإن الحارث المحاسبى ينهى عن الجدل والخصومة فى الدين والعقيدة . ويؤكد على ذلك بما ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الصدد . مما يدل على أن المحاسبى لم يدفع الى مناقشة أصحاب المذاهب والفرق الكلامية فى عصره ، إلا للضرورة وفى حذر شديد ، وعند الحاجة الى ذلك . ويؤكد على ضرورة ترك الكلام والتمسك بما ورد فى الكتاب والسنة ، وعلى ذلك فإن المحاسبى يحدد موقفه الأصولى السنى منذ البداية " فالنبى صلى الله

---

[١٧٣] الحارث المحاسبى – الرعاية لحقوق الله – ص ٣٧٠ .

عليه وسلم قد بعث الى جميع أهل الأديان فما جادلهم إلا بما تلا عليهم من التنزيل ، ولو شاء كلهم بالمقاييس ودقيق الكلام ، ولو كان ذلك هدى كان هو أولى به وعليه أقوى . فلم يقم الحجة إلا بالتنزيل وأضرب عن جهلهم بالدقائق . وعلم أن ذلك لله عز وجل رضى ومحبه . فترك الجدل والخصومات من السنة [١٧٤] .

إذن فقد حدد المحاسبى موقفه من الجدل حول قضايا العقيدة فى الصفات الإلهية وغيرها منذ البداية ، ثم وضع أصول منهجه السنى فى بحث القضايا الأصولية والرد على أصحاب الفرق والمذاهب المخالفة لمذهب أهل السنة والسف .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن المحاسبى يثبت الصفات الإلهية كما وردت فى النصوص الإلهة ، وهذا ما دفع بالشهرستانى إلى تصنيف الحارث المحاسبى ضمن الصفاتية يقول الشهرستانى " وكانت بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى ، بل على قول إقناعى ، ويسمون الصفاتية ، وكان عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبو العباسى القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى أشبههم اتقانا ، وأمتنهم كلاما . وهؤلاء كانوا

---

[١٧٤] المصدر السابق ص ٣٧٠ .

من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ، وبراهين أصولية "[١٧٥] .

ولعل من أهم المسائل التى بحثها الحارث المحاسبى فيما يتعلق بالصفات الإلهية ، أولا إثبات الصفات الإلهية على الحقيقة واثبات كلام الله تعالى وأن القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق واثباته للأسماء الإلهية والصفات الخبرية والرؤية فى الآخرة مذهب الكلاباذى فى ذكره لعقائد الصوفية ومنهم الحارث المحاسبى فى الصفات إلى أنهم أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف ، من العلم والقدرة ، والحياة ، والقوة ، والعز ، والحلم ، والحكمة ، والكبرياء ، والجبروت ، والقدم ، والإرادة ، والمشيئة ، والكلام ، وأنها ليست بأجسام ، ولا أعراض ، ولا جواهر . كما أن ذاته ليس بجسم ولا عرض ، ولاجوهر ، وأن له سمعا وبصرا ووجها ويدا على الحقيقة [١٧٦] .

وليس كالأسماع ، والأبصار والأيدى والوجوه، وأجمعوا أنها صفات له وليست بجوارح ، ولا أعضاء ولا أجزاء .

---

[١٧٥] الشهرستانى الملل والنحل ، جـ١ ص ٣١ ، ص ٩٢ .

[١٧٦] يقصد علماء السنة وأهل السلف أن كلا من الوجه واليد ونحوهما صفات الله على سبيل الحقيقة من غير مشابهة للحوادث ليس كمثله شيء .

وأجمعوا أنها ليست هي هو ولا غيره ، وليس معنى إثباتها أنه محتاج إليها ، وأنه يفعل الأشياء بها ، ولكن معناها ، نفي أضدادا وإثباتها في أنفسها ، وأنها قائمات به .

وليس معنى العلم نفي الجهل فقط . ولا معنى القدرة بنفي العجز ولكن إثبات العلم والقدرة [١٧٧] .

هكذا نجد أن المحاسبي وسائر الصوفية من أهل السنة في عصره يثبتون الصفات دون تشبيه أو تجسيم أو نفي أو تأويل يؤدي إلى التعطيل ، كما ذهب المعتزلة في عصرهم .

كان مذهب الحارث المحاسبي في الصفات الإلهية هو مذهب الله بن سعيد بن كلاب . فهو أحد تلامذة مدرسته ، وأحد أقطابها العظام فلم يخرج بلفظ أو برأي بعيد عن منهج أستاذه ابن كلاب ومدرسته الأصولية السنية .

وعلى ذلك فإن الإمام ابن تيمية يعرض لمذهب المحاسبي في سياق المذهب الكلامي لمدرسة ابن كلاب ، ومن هنا نجد ابن تيمية في ذكره لإثبات الصفات الإلهية يشير إلى ابن كلاب والمحاسبي بأنهما أثبتا

---

[١٧٧] أبو بكر الكلاباذي - التعرف لمذهب أهل التصوف ص٤٩ ، ص ٥٠ .

لله تعالى الصفات السبع ، وأضافا إليها صفات ذاتية أخرى وهى العظمة والجلال والكبرياء ، كذلك صفة الربوبية والألوهية ، ، فهذه صفات الله تعالى قائمة بالله تعالى ، ولا يجوز أن تقوم هذه الصفات بصفات أى أن هذه الصفات قائمة بالذات ، ولكن ليست هى الذات القائمة بها . وليس معنى ذلك أن ذات الله تعالى محلا لمتعلقات الصفات ، أى الحوادث والأفعال ، بل أثبت معانى الصفات بالذات [١٧٨] .

ولما كان المحاسبى وجملة الصفاتية يثبتون الصفات الذاتية أو صفات المعانى ، فإنهم كذلك يثبتون لله تعالى الأسماء الدالة على الصفات ، وهى قديمة أيضا بالصفات . فالله تعالى لم يزل بأسمائه وصفاته. فالله تعالى عالم أى أن له عالما ، قادر أى أن له قدرة ، كذلك يقال فى سائر الأسماء والصفات فأسماء الله وصفاته لذاته لا هى الله ولا هى لغيره ، وأنها قائمة بالله تعالى كذلك يثبت المحاسبى وسائر الصفاتية من الكلابية الصفات الخبرية [١٧٩] .

---

[١٧٨] الإمام ابن تيمية ، منهاج السنة جـ١، ص٢٣٥ .تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ط المدنى ١٩٦٢ م.

[١٧٩] المصدر السابق ص٢٢٥ دكتور النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ص٢٧١ .

وفيما يتعلق بالصفات الخبرية وصفات الأفعال ، فإن المحاسبى لا يخرج عن دائرة المدرسة الكلابية وعن منهج علماء السنة الأوائل إذ يثبت الصفات الخبرية . وينفى صفات الأفعال كونها قديمة .

وبعرض الإمام ابن تيمية ٧٢٨ هـ ، موقف الحارث المحاسبى فى هذه الصفات بالتفصيل من خلال ما ورد من تفسير الحارث المحاسبى للنصوص والآيات القرآنية الدالة عليها فى كتابة " فهم القرآن " .

قال الإمام أبو عبد الله الحارث بن إسماعيل بن أسد المحاسبى فى كتابه " فهم القرآن " قال فى كلامه على الناسخ والمنسوخ وأن النسخ لا يجوز فى الأخبار ، قال : لا يحل لأحد أن يعتقد أن مدح اللهَ وصفاته ولا أسمائه يجوز أن ينسخ منها شىء . وكذلكَ لا يجوز إذا أخبر أن صفاته حسنة فليس أن يخبر بذلك أنها دنيا سفلى ، فيصف نفسه بأنه جاهل ببعض الغيب بعد أن أخبر أنه عالم بالغيب ، وأنه لا يبصر ما قد كان ، ولا يسمع الأصوات ولا قدرة له ولا يتكلم ، ولا كلام كان منه ، وأنه تحت الأرض لا على العرش جل وعلا عن ذلك .

فإذا عرفت ذلك واستيقنته ، علمت ما يجوز عليه النسخ

وما لا يجوز [180]

وأذا تأملنا هذا النص عند المحاسبى ، نجده يحرم نسخ آيات الصفات الإلهية وهى الصفات الذاتية – كالقدرة – والعلم والحياة والإرادة ، والكلام والسمع والبصر ، لأنها صفات دالة على الكمال المطلق لله عز وجل وكذلك لا يجوز النسخ فى الصفات الخيرية – كالاستواء على العرش ، ويد الله تعالى وهى النعمة الإلهية أو الفضل الإلهى الظاهر أثره فى الكون وعلى عباده . بالإضافة إلى صفات الأفعال ، والأسماء الإلهية ، وهى صفات الجلال الإلهى ، فالله تعالى هو المعز المذل ، القهار الجبار المتكبر الكبير المتعال ذو الجلال والإكرام . وهكذا إلى آخر الأسماء والأفعال الإلهية لا يجوز عليها النسخ أبدا .

ويتناول المحاسبى آراء ودعاوى بعض أصحاب المذاهب الذين يتأولون النصوص على ظواهرها ، ويقولون بنسخها بما لا يليق بعظمة الله وجلال قدرته وإحاطة علمه ، فيقول الحارث المحاسبى " فإن تلوث آية فى ظاهر تلاوتها تحسب أنها ناسخة لبعض أخبار ، كقوله على فرعون "

[180] الإمام ابن تيمية – الرسالة الحموية – ص ١٢٩ (ضمن كتاب نفائس) تحقيق محمد حامد الفقى ط مكتبة السنة المحمدية القاهرة بدون تاريخ نقلا عن كتاب (فهم القرآن) – الحارث المحاسبى .

حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت " سورة يونس آية (٩٠) وكقوله : " حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين " سورة محمد آية (٣١) .

قال المحاسبي قد تأول قوم أن الله غني أن ينجيه ببدنه من النار ، لأنه آمن عند الغرق ، وقال : إنما ذكر الله أن قوم فرعون يدخلون النار دونه فقال الله تعالى " فأوردهم النار " سورة هود آية (٩٨) .

وقال تعالى " وحاق بآل فرعون سوء العذاب " سورة غافر آية (٤٥) ولم يقل بفرعون ، قال المحاسبي : وهكذا الكذب على الله تعالى . لأن الله تعالى يقول : " فأخذه الله نكال الآخرة وإلى " سورة النازعات آية (٢٥) .

وكذلك قوله تعالى " فليعلمن الله الذين صدقوا " سورة العنكبوت آية (٣) .

فأقر التلاوة على استئناف العلم من الله عز وجل عن أن يستأنف علما بشيء لأن من ليس له علم بما يريد أن يصنعه لم يقدر أن يصنعه نجده ضرورة . قال تعالى " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير " سورة الملك آية (١٤) .

قال المحاسبى : وإنما قوله تعالى " حتى نعلم المجـاهدين " سورة محمد آية (٣١) إنما يريد حتى نراه فيكون معلوما موجودا ، لأنه جائز أن يكون يعلم الشيء معدوما من قبل أن يكون ، ويعلمه موجودا قد كان ، فيعلم وقت واحد معدوما موجودا ، وأن لم يكن ، وهذا محال [181] .

وينفى الحارث المحاسبى عن الله تعالى أى نقص أو استحداث فى ذاته تعالى من صفات السمع أو البصر أو غير ذلك من علم أو إرادة . ويفسر الآيات القرآنية فى هذا المجال بما يؤكد التنزيه المطلق لله تعالى عن صفات الحدوث فى ذاته تعالى ، إذ أن ذاته تعالى ليست محلا للحدوث يقول المحاسبى أن قوله تعالى " إنا معكم مستمعون " سورة الشعراء آية (١٥) ليس معناه أن يحدث له سمعا ، ولا تكلف أن يسمع ما كان من قولهم وقد ذهب قوم من أهل السنة أن لله استماعا فى ذاته فذهبوا إلى أن ما يعقل من أنه يحدث منهم علم سمع ، لما كان من قول لأن المخلوق إذا سمع حدث له عقد فهم عما أدركته أذنه من الصوت ، وكذلك قوله تعالى " وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله " سورة التوبة آية (١٠٥) لا يستحدث بصرا محدثا فى ذاته ، وإنما يحدث الشيء فيراه مكونا ، كما لم يزل يعلمه قبل كونه ، وقال المحاسبى كذلك فى قوله

---

[181] المصدر السابق ص١٢٩ ،ص ١٣٠

تعالى " وهو القاهر فوق عباده " سورة الأنعام آية (١٥) وفى قوله تعالى " الرحمن على العرش استوى " سورة طه آية (٥) وفى قوله تعالى " إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه " سورة فاطر آية (١٠) . وهكذا إلى آخر ما ورد من آيات الصفات .

قال أبو عبد الله الحارث المحاسبى : فلم ينسخ ذلك هذا أبدا . كذلك قوله تعالى " وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله " سورة الزخرف آية (٨٤) وقوله تعالى " وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم " سورة الأنعام آية (٣) وقوله تعالى " ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم " سورة المجادلة آية (٧) فليس هذا بناسخ لهذا ولا هذا ضد هذا [١٨٢] .

ويتجه الحارث المحاسبى إلى مناقشة مسألة هامة أخرى وهى صلة الله تعالى بالأشياء والأكوان والموجودات . وهذه المسألة غلط فيها كثير من أهل الأهواء والمذاهب . من الحلولية والمجسمة والمشبهة . وهم عند المحاسبى من أهل الضلال ، حيث أنهم تجاوزوا حدود التنزيه لله تعالى عن الشيئية والجسمية ، لذلك يقول المحاسبى " وأعلم أن ليس معناها الله تعالى أراد الكون بذاته ، فيكون فى أسفل الأشياء ، أو ينتقل

---

[١٨٢] المصدر السابق ص١٣٠ ، ص١٣١ .

فينهار لانتقالها ويتبعض فيها على أقدارها ، ويزول عنها عند فنائها جل وعز عن ذلك ، وقد نزع بذلك بعض أهل الضلال "[183] .

فزعموا أن الله تعالى فى كل مكان بنفسه كائنا ، كما هو على العرش لا فرقان بين ذلك . ثم أحالوا فى النفى بعد تثبيت ما يجوز عليه فى قولهم ما نفوه ، لأن كل من يثبت شيئا فى المعنى ثم ينفيه بالقول لم يغن عنه نفيه بلسانه ، واحتجوا بهذه الآيات على أن الله تعالى فى كل شىء وبنفسه كائنا ، ثم نفوا معنى ما أثبتوا ، فقالوا ، لا كالشىء فى الشىء .

ويتابع الحارث المحاسبى تحليله ومناقشاته فى هذه المسألة والرد على أهل الضلال والزيغ الذين غرقوا فى التجسيم وفارقوا مذاهب أهل السنة فيذهب إلى توضيح معنى آيات الصفات الأخرى والتى التبس على أهل الضلال فهمها . فقال أن قوله تعالى " فسيرى الله سورة التوبة (١٠٥) ، وقوله تعالى " وأنا معكم مستمعون " سورة الشعراء آية (١٥) فإنما معناه حتى يكون الموجود فيعلمه موجودا فيسمعه مسموعا ، ويبصره

---

[183] يقصد المحاسبى بهؤلاء ، طوائف الحشوية والمجسمة من الكرامية وطوائف السالمية حيث أن مذاهب هؤلاء كانت منتشرة وتابعها عدد كثير من الناس فى القرن الثالث الهجرى . أشرنا إلى ذلك فيما سبق فى هامش هذا البحث ، ولمن يريد المزيد فليرجع إلى الشهرستانى ، الملل والنحل - جـ١ ص١٠٣ ، كذلك البغدادى الفرق بين الفرق ص٢٢٥ وما بعدها .

مبصرا لا على استحداث علم ولا سمع ولا بصر . وأما قوله تعالى " إذا أردنا " سورة الإسراء آية (١٦) إذا جاء وقت كون المراد فيه . وأن قوله تعالى " على العرش استوى " سورة طه آية (٥) . وقوله تعالى " وهو القاهر فوق عباده " سورة الأنعام (١٥) . وقوله تعالى " تعرج الملائكة والروح إليه " سورة المعا رج آية (٤) إلى آخر هذه الآيات ، هذا منقطع يوجب أنه فوق العرش وفوق الأشياء كلها ، منزه عن الدخول في خلقه لا يخفى عليه منهم خافية لأنه إبان في هذه الآيات أنه أراد : أنه بنفسه فوق عباده ، لأنه قال " أأمنتم ه ن في السماء أن يخسف بكم الأرض " سورة الملك آية (١٦) يعني فوق العرش والعرش فوق السماء ، لأن من قد كان فوق كل شيء على السماء في السماء . وقال تعالى في مثل ذلك في قوله " فسيحوا في الأرض " سورة التوبة آية (٣) .

لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله تعالى " يتيهون في الأرض " سورة المائدة (٢٦) يعني على الأرض لا يريد الدخول فيها وكذلك قوله تعالى " ولأصلبنكم في جذوع النخل " سورة طه آية (٧١) يعني فوقها وعليها . وقال تعالى " أأمنتم من في السماء " ثم فصل فقال تعالى " أن يخسف بكم الأرض " سورة الملك آية (١٦) ولم يصل ، فلم يكن لذلك معنى إذا فصل قوله " من في السماء ، ثم استأنف التخويف

بالخسف ، لأنه على عرشه فوق السماء ، وقال تعالى " يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إلية " سورة السجدة آية (٥) .

وقال تعالى " تعرج الملائكة والروح إليه " سورة المعارج آية (٤) فبين عروج الأمر وعروج الملائكة ، ثم وصف صعودها بالارتفاع صاعدة إليه فقال تعالى " في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة " سورة المعارج آية (٤) ، فقال صعودها إليه ، وفصله من قوله " إليه " كقول القائل : اصعد إلى فلان في ليلة أو يوم ، وذلك أنه في العلو ، وأن صعودك إليه في يوم فإذا صعدوا إلى العرش فقد صعدوا إلى الله عز وجل وإن كانوا لم يروه ولم يساوره في الارتفاع في علوه ، فإنهم صعدوا من الأرض ، وعرجوا بالأمر إلى العلو ، قال تعالى " بل رفعه الله إليه " سورة النساء آية (١٥٨) ولم يقل عنده وقال فرعون " يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى " سورة غافر آية (٢٦) . ثم استأنف الكلام فقال " وأني لأظنه كذابا " سورة غافر آية (٢٧) فيما قال لي : أن إلهه فوق السموات . فبين الله سبحانه وتعالى أن فرعون ظن بموسى أنه كاذب فيما قال ، وعمد لطلبه حيث قال مع الظن بموسى أنه كاذب ، ولو أن موسى

قال : أنه في كل مكان بذاته لطلبه في بيته ، أو في بدنه أو حشوه . فتعالى الله عن ذلك . ولم يجهد نفسه ببناء الصرح [١٨٤] .

قال أبو عبد الله : وأما لا أي التي يزعمون أنها قد وصلها ولم يقطعوا كما قطع الكلام الذي أراد به أنه على عرشه . فقال تعالى " ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض " سورة المجادلة آية (٧) فأخبر بالعلم ، ثم أخبر أنه مع كل منا ثم ختم الآية بالعلم بقوله تعالى " أن الله بكل شيء عليم " سورة المجادلة آية (٧) فبدأ بالعلم وختم بالعلم ، فبين أنه أراد أنه يعلمهم حيث كانوا لا يخفون عليه ، ولا يخفى عليه مناجاتهم ، ولو أجتمع القوم في أسفل ، وناظر إليهم في العلو فقال :أني لم أزل أراكم وأعلم مناجاتكم لكان صادقا ، ولله المثل الأعلى أن يشبه الخلق .

وكذلك قوله تعالى " ونحن أقرب إليه من حبل الوريد " سورة ق آية (١٦) لأن ما قرب من الشيء ليس هو في الشيء ففي ظاهر التلاوة على دعواهم أنه ليس في حبل الوريد .

[١٨٤] الإمام بن تيمية – الرسالة الحموية الكبرى – ص ١٣٢ نقلا عن كتاب (فهم القرآن) – للحارث المحاسبي .

وكذلك قوله تعالى " وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إلـه " سورة الزخرف آيـة (٨٤) ولم يقل فـى السـماء ثم قطـع ، كما قال تعالى " أأمنتم من فى السماء " سـورة الملك آيـة (١٦) ثم قطـع فقال تعالى " أن يخسف بكم الأرض " سورة الملك آية (١٦) فقال تعالى " وهـو الـذى فى السماء إله " سورة الزخرف آية (٨٤) يعنـى هـو إله أهـل السـماء وإلـه أهـل الأرض ، وذلك موجود فى اللغة : نقـول : فـلان أمير فـى خرسـان ، وأمير بلخ ، و أمير سمرقند ، وأنما هو موضوع واحـد ، ولا يخفـى عليـه مـا وراءه ، فكيف العالى فوق كل شىء ؟ الذى لا يخفى عليه شىء من الأشياء يدبره ؟فهو إله فيهما إذا كان مدبرا لهما ، وهـو علـى عرشـه وفـوق كـل شـىء . تعالى عن الأشياء والأمثال [١٨٥] .

من خلال هذا التحليل لمعانى الصفات الذاتية والخبرية والفعلية عند الحارث المحاسبى ، نستطيع أن نؤكد أنه سلك منهج علماء السنة فى علـم أصـول الديـن ، وهـذا هـو منـهج ابـن كـلاب [١٨٦] . وأئمـة السـلف المتقدمين فى تحليل النصـوص القرآنيـة والـرد علـى دعـاوى الحلوليـة

---

[١٨٥] المصدر السابق - ١٣٣ .

[١٨٦] لمزيد من التفاصيل ، أنظر - بحث عن الأصول الكلامية فى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب - د | محمد محمود أبو قحف منشور - مجلة كلية الآداب - جامعة الزقازيق العدد الأول ٨٩ | ١٩٩٠ م .

والاتحادية ، والمجسمة والقدرية والجهمية فى تأويلاتهم المنحرفة لقضايا العقيدة ، طبقا لمذاهبهم وأغراضهم ، إذ يثبت التنزيه المطلق لله تعالى مع إثبات الصفات . كما وردت فى النصوص ، كذلك يثبت المعية الإلهية دون حلول أو اتحاد ، بناء على براهين وأدلة عقلية ، وقد أشار بعض الباحثين المعاصرين إلى هذه النزعة العقلية عند المحاسبى ، فيتساءل ، هل الله فى كل مكان ؟ لقد ذهب المحاسبى إلى تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم وعن دواعى الحلول أو الاتحاد بالأشياء ، بل ويزيد المحاسبى الأمر وضوحا " إذ ير أن الله تعالى فى السماء على عرشه ، وليس الله حالا فى الأشياء ، أو المخلوقات ، وهو مالك الملك ، فوق العالم لا نظير له فى جلاله ورفعته ، وقوله أنه معنا لا يعنى كونه معنا بذاته ، وإنما هو معنا بعلمه[١٨٧] .

وفى كتابه " المسائل فى أعمال القلوب والجوارح " يفسر معنى الحديث القدسى الذى رواه البخارى - بما يفيد ما ذهب إليه فى التنزيه

---

[١٨٧] راجع تفسير الإمام أحمد بن حنبل لقوله تعالى : "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم " سورة النجادلة آية رقم (٧) إذ فسر المعية الإلهية بالعلم .نظرنا أحمد بن حنبل - رسالة فى الرد على الزنادقة والجهمية (ضمن كتاب عقائد السلف) تحقيق الدكتور على سالمى النشار وعمار الطالبى - ط منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١ م .

الإلهى عن الحلول أو الاتحاد ووحدة الوجود – فالحديث يقول " من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب . وما تقرب إلى بشىء أحب إلى مما افترضته عليه وما يزالُ عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها وإن سألنى أعطيته ولئن استعاذ بى لأعيذنه [١٨٨] .

يقول المحاسبى إن الحديث معناه أن الله يزيد عقل العبد وجسمه قوة حتى يزيد من عبادته له بطاعته ، ولكنه لا يعنى بأى حال

أن الله كائن بذاته فى سمع العبد وبصره تعالى الله عن ذلك [١٨٩] .

ثم يتناول المحاسبى تفسير حديث قدسى آخر على طريقة علماء السنة فيثبت التنزيه المطلق لله تعالى عن الاتحاد ووحدة الوجود بينه تعالى وبين الأشياء – فيقول : أن معنى قوله فى الحديث القدسى " يا إبن آدم إن تقربت إلى شبرا تقربت إليك ذراعا ، وإن تقربت ذراعا تقربت

---

[١٨٨] حديث قدسى رواه – أحمد والحكيم وأبو يعلى والطبرانى وأبو النعيم وابن عساكر عن عائشة – عن النبى صلى الله عليه وسلم عن رب العزة عز وجل . نظرنا : المحدث الكبير عبد الرؤوف المناوى الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية – ص ٣٥ تحقيق وتعليق محمد منير الدمشقى ، ط القاهرة بدون تاريخ .

[١٨٩] دكتور عبد الحليم محمود الحارث المحاسبى ص ١١٢ .

إليك باعا ، وإن أتيتنى سعيا أتيتك هرولة [190] ، معنى هذا حسن المعونة ، وسرعة الاستجابة ، والهداية بالسداد ، والتوفيق ، والاكتناف بالعصمة [191] .

سابعا :- الكلام الإلهى - القرآن الكريم كلام الله قديم

مسألة الكلام الإلهي - وتعلق الكلام بالكتب الإلهية المنزلة - والقرآن الكريم من أهم المسائل العقائدية في الفكر الإسلامى ، إذ دار حولها الجدل والنقاش بين المذاهب والطوائف الأصولية الإسلامية ، فذهب قوم إلى القول بأن كلام الله تعالى الذى ورد فى القرآن الكريم مخلوق ، وحادث بحدوث المخلوقات والحوادث . حيث لم يكن مخلوقات في الأزل القديم ، ومن ثم لم يكن مخاطب وهؤلاء هم الجهمية والمعتزلة على اختلاف طوائفهم وفرقهم .

أما علماء السنة والسلف فقد أقروا ، أن القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق بل قديم لأنه كلام الله وصفة من صفاته الذاتية . وإن كانت البحوث قد كثرت حول هذه المسألة ، إلا أننا نود الإشارة إلى

---

[190] الحديث القدسي ، رواه البخارى عن أنس وأبى هريرة والطبرانى عن سلمان عن النبى صلى الله عليه وسلم عن رب العزة عز وجل ، نظرنا المناوى - الاتحافات السنة ص٥ .

[191] المحاسبى - الرعاية لحقوق الله ص ٥٦ ، ص٥٧ .

مذهب الحارث بن أسد المحاسبى فى هذه المسألة باعتباره أحد أقطاب علماء أهل السنة ، والذين عاصروا أعتى تيارات الجهمية والمعتزلة ، حيث ناقشهم ورد عليهم بالأدلة العقلية والنقلية فى هذه المسألة بالذات وعلى ذلك ، يذهب الحارث المحاسبى إلى وصف القائلين بخلق القرآن بأنهم قوم ضالون ، وهم فرق الجهمية والمعتزلة فيقول : ومن العباد قوم ضلال قد جمعوا إلى الضلال الكبر ، لا يرون أن أحدا يقول الحق على الله عز وجل غيرهم ، وأنه لا مهتد فى الأرض غيرهم ، وهم الذين يقولون : أن القرآن مخلوق [١٩٢] .

وعلى ذلك فإن مذهب المحاسبى هو أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وصفة من صفاته الذاتية ، غير مخلوق ، وغير حادث بل قديم .

وفى ذلك يشير الكلاباذى إلى ما ذهب إليه المحاسبى فقال : أن رأى المحاسبى فى كلمات الله تعالى أنها من صفات الله القديمة ، ولم تخلق [١٩٣] .

---

[١٩٢] المحاسبى - الرعاية لحقوق الله - ص ٢٧ - ص ٣١١ .
[١٩٣] الكلاباذى - التعرف لمذهب أهل التصوف - ص ٢٥ .

هذا هو المعنى الذى يقصده المحاسبى ، لكن ظاهر النص الذى يورده الكلاباذى يوحى بأن المحاسبى يقرر الكلام الإلهى لحروف وأصوات غير مخلوق لأنه لا يعرف كلامه إلا كذلك .

يقول الكلاباذى : وقالت طائفة منهم [١٩٤] ، كلام الله حروف وأصوات وزعموا أنه لا يعرف كلامه إلا كذلك مع إقرارهم أنه صفة الله تعالى ، فى ذاته غير مخلوق ، وهذا قول حارث المحاسبى ، ومن المتأخرين ابن سالم [١٩٥] .

لكن مضمون هذا النص فيما أرى ، أنه لا يعنى التشبيه أو التجسيم [١٩٦] بالنسبة للكلام الإلهى فى ذات الله تعالى حيث أن معنى أوفهم الكلام يعرف بالنسبة للخلق إلا كذلك وهذا ربما ما كان يقصده المحاسبى ، وعلى ذلك فإن الكلاباذى يورد توضيحا لهذا المفهوم فيذكر

---

[١٩٤] يقصد طوائف الصوفية من أهل السنة - ومنهم الحارث المحاسبى .

[١٩٥] ابن سالم : هو عبد الرحمن بن محمد بن سالم البصرى - المتوفى عام | ٢٧٩ هـ

[١٩٦] الكلاباذى - المصدر السابق ص ٥٥ .

أن الأصل من جميع الوجوه ، كذلك صفاته ، لاتشبه صفات المخلوقين ، فلا يكون كلامه حروفا وصوتا ككلام المخلوقين [197] .

وعلى ذلك فإن المحاسبى يؤمن بأن القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة وأنه ليس بمخلوق ولا محدث أوحدث وأن الأحرف والأصوات التى تكون فى كتاب الله مخلوقة .

كذلك يذهب المحاسبى : إلى أن فى القرآن تفسير كل شيء ، والفرق بين القرآن وبين كلام البشر كالفرق بين الله وبين المخلوقات .

ومن الجدير بالذكر أن الإمام ابن تيمية ، قد اهتم بمدرسة أهل السنة الأوائل ، وتناول أصولهم العقائدية بالتحليل والدراسة مشيرا إلى مكانة هذه المدرسة وأثرها فى الفكر الإسلامى وهو فى ذلك لم يغفل ابن كلاب وأصحابه ومنهم الحارث المحاسبى ، إذ يعتبر الشخصية البارزة فى مدرسة بن كلاب الكلامية وعندما يتناول أصولهم الكلامية ، فإنه يركز على المسائل الدقيقة ، الخاصة بالقرآن والكلام الإلهى ، فيثبت ابن تيمية ما ذهب إليه ابن كلاب وأصحابه ومنهم المحاسبى ، من إثبات الكلام النفسى أو المعانى القائمة بالذات وهى معنى قديمة أزلية لم تزل قائمة

---

[197] المصدر السابق ص١١٩ كذلك المحاسبى – أدب النفوس ص٩٥ – ط القاهرة بدون تاريخ .

بالذات وأن الكلابية يفرقون بين هذا الكلام النفسي وبين الكلام المتلفظ به من حيث هو حروف وأصوات ، وهذا ما كان يقصده المحاسبي بالفعل فإن الكلام النفسي والمعاني القائمة بالذات قديمة وأن متعلق الكلام حادث ، وهو عبارة عن ألفاظ مقروءة ، وحروف منطوقة وأصوات مسموعة ومخلوقات مخاطبين بها ، فهذه بلا شك حادثة مخلوقة طبقا لمقدورات الإرادة والمشيئة الإلهية [198] .

ويؤدى بنا هذا التحليل إلى بحث مسألة أخرى هامة جرى النظر فيها بين المحاسبي في مدرسة ابن كلاب وبين الجهمية والمعتزلة . وهي تفاضل الكلام الإلهي ، وهل بعضه أفضل من بعض .

يعرض الإمام ابن تيمية آراء الكلابية ومنهم المحاسبي فذهب إلى أن القول بتفضيل كلام الله تعالى على بعض إنما يأتي على أقوال الجهمية والمعتزلة ونحوهم من القائلين أن كلام الله تعالى مخلوق ، والقرآن مخلوق حيث أن تفضيل بعض المخلوقات على بعض أمر يجيزه العقل ولا ينكره أحد ، لكن أهل السنة ومنهم المحاسبي من أصحاب ابن

[198] الإمام ابن تيمية - جواب أهل العلم والإيمان ص ٤٧ -ص ٤٨ تحقيق محمود شاكر - المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ وكذلك دكتور النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ١ ص ١٧٦ ، ص ٢٧٧ .

كلاب ينكر هذا القول ، إذ أن الكلام الإلهي معنى واحد قائم بالذات ، وهذا يعني أن كلام الله تعالى لا بعض له فضلا عن أن يقال بعضه أفضل من بعض .

وعلى ذلك فإن القول بتفضيل بعض الكلام على بعض يعني أن الكلام مخلوق . وهذا ما لم يوافق عليه السلف والأئمة ، وكذلك ابن كلاب وأصحابه ، أما ما أتي في بعض الآيات التي تعني التفضيل مثل قوله تعالى " نأت بخير منها أو مثلها " سورة البقرة آية (١٠٦) ، فإن المقصود بذلك خير العباد ، أو ما فيه فائدة لهم [١٩٩] .

ومن ناحية أخرى يقرر الكلابية ومنهم المحاسبي ، أن كلام الله تعالى لا يختلف ولا يتغاير ، والله تعالى لا يتغاير ولا يختلف ، فالقرآن الكريم عربيا لأن الرسم والعبارة عنه هو قراءته عربي ، فسمي عربيا ، كذلك التوراة علة تسميتها عبرانية فالقرآن إذن معنى واحد قديم ، والله تعالى يقول في نطاق الخلق يقول (كن) ومن المحال أن تكون كن مخلوقة – والله متكلم قبل الأمر والنهي [٢٠٠]

---

[١٩٩] ابن تيمية – كتاب الإيمان – ص٣٧٨ .

[٢٠٠] كذلك الأشعري – مقالات الإسلاميين جـ١ – ١٩٦١ ص٥٨٤ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية .

ثامنا :- خلق الله تعالى للعالم .

نظرا لقلة مصادر المحاسبى - وعدم توفر القدر الكبير من مؤلفاته فإننا نحاول الاستدلال على موقفه فى مسألة خلق العالم وحدوثه ، مما ورد عنه فى بطون الكتب ولدى أصحاب الطبقات والمؤرخين ، بالإضافى إلى ما لدينا من مؤلفاته .

يذهب المحاسبى فى كتابه الرعاية لحقوق الله إلى أن الله تعالى لم يزل واحدا لا شىء معه ثم ابتدأ خلق الأشياء لا من شىء كان معه قديما . فاخترع الأشياء وأنشأها . وقدرها كما أراد فليس له شريك فى الملك ، وكل شىء مملوك له [٢٠١] .

بهذه العبارة الدقيقة فى التعبير ، يحدد الحارث المحاسبى مكانة العالم والموجودات ، وصلة الله تعالى بهذه المخلوقات ، فالله تعالى خلق العالم لا من شىء . والعالم ليس بخالد ، والدليل على عدم قدم العالم وخلوده عند المحاسبى هو الدليل الشائع المؤسس على القول : بأن الحركة الملازمة للمخلوقات ليست بخالدة .

---

[٢٠١] المحاسبى - الرعاية لحقوق الله - ص ٣٣ .

ويستدل المحاسبى على ذلك بعدم سرمدية أو خلود الحركة [٢٠٢] ولاشك أن هذا هو دليل المتكلمين على حدوث العالم . إذ أن ما فيه حركة له ابتداء وماله ابتداء فإن لا بد له من نهاية ، والعالم بما فيه متحرك وحركته ليست قديمة وليست أبدية إذن فالعالم بما فيه من موجودات ومخلوقات حادث وفاني .

تاسعا :- النبوة والرسالة والمعجزات .

النبوة والرسالة ، من أهم القضايا العقائدية عند المسلمين ، وقد كثر حولها العديد من البحوث والدراسات وكان لكل مذهب من المذاهب الإسلامية اتجاهات متعددة ، لكن لم ينكر أحد من هذه المذاهب النبوة والرسالة بل اتفق معظمهم على ضرورة بعث الرسل والأنبياء لبنى البشر ، وإن كان لعلماء السنة والسلف أثر كبير فى التأكيد على أهمية البعث للرسل والأنبياء ، فإن الحارث المحاسبى كان من أكثر العلماء والأصوليين تأكيدا على ذلك - كما أكد على أهمية المعجزات وإثباتها للأنبياء والرسل ، وأن المعجزات أجراها الله تعالى على أيدى هؤلاء تأكيدا وتأييدا لهم عند أقوامهم . وأن الأنبياء والرسل يتميزون

---

[٢٠٢] دكتور عبد الحليم محمود - الحارث المحاسبى - ص ١١٦ .

بذلك دون سائر البشر ، ولكل نبى أو رسول معجزة تؤيده وأن اختلفت المعجزات من نبى أو رسول آخر .

فالمحاسبى يرى أن الله تعالى خلق الناس وخلق العالم ولم يتركهم لعقولهم تهديهم إليه ، بل أرسل الرسل إليهم هداة للحق ، وخاتمهم النبى صلى الله عليه وسلم ، وهؤلاء الرسل جميعا من البشر ، وهم خير البشر ، لكنهم لا يتصفون بغير صفات البشر ، والمحاسبى لا يرى فى محمد صلى الله عليه وسلم سوى بشر أوحى الله إليه بالرسالة طبقا لما جاء بالقرآن والحديث ، ولم ينظر إليه قط على أنه أكثر من البشر أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان عبد الله ورسوله اصطفاه لوحيه . وختم به أنبيائه [٢٠٣] .

وأهم الأدلة التى يقول بها المحاسبى على إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . القرآن الكريم - فالقرآن معجزة لم يستطع بشر أن يأتى بمثله ، أو بمثل سورة منه .

وهناك معجزات أخرى حدثت من النبى صلى الله عليه وسلم فى حياته وبعد وفاته ، فقد تحققت أمور تنبأ بها كذلك فإن الله تعالى ذكر أوصاف النبى عليه السلام فى كتب الأنبياء والرسل السابقين .

---

[٢٠٣] المحاسبى : رسالة المسترشد - ص ٢١ ط القاهرة - بدون تاريخ .

والمحاسبي يختص الأنبياء وحدهم بالمعجزات ، وهي دلائل نبوتهم وأنه ليس للبشر من غيرهم أن يأتوا بالمعجزات [٢٠٤]

وفي ذلك رد على مدعي المعجزات ، والكرامات من غلاة الصوفية المتأخرين ويذكر المحاسبي بعض هذه المعجزات للأنبياء منها أنهم يخبرون من يدعون بما يحدثون به أنفسهم بما يعلمهم الله عز وجل ، ولو كان الشياطين يعلمون دخائل الناس ما ثبتت حجج الأنبياء ، معاذ الله أن نقول هذا [٢٠٥] .

يقول المحاسبي – أن يزعم أنه رأى أمورا تتعلق بالحياة الأخرى أو بالله أو بعرشه ، ومن يزعم أنه رأى الله فهو كاذب ، ومن زعم أنه رفع إلى السماء ، وكلم الله ، أو زعم أنه أوحى إليه فهو ضال يريد أن يضل الناس ومن زعم أنه رأى الملائكة والحوريات فهو كاذب ، وعليك بمجانبة من يقول ذلك [٢٠٦] .

---

[٢٠٤] المحاسبي – رسالة العظمة – ص٢٨ كذلك ، دكتور عبد الحليم محمود – الحارث المحاسبي ص١١٨ .

[٢٠٥] المحاسبي – المسائل في أعمال القلوب والجوارح – ص ٨٢ .

[٢٠٦] المحاسبي – راجع : ١- الرعاية لحقوق الله – أماكن متفرقة ٢- كتاب المراقبة ص٨ . ٣- المسائل في أعمال القلوب والجوارح ص ٨١ ، ص ٨٢ . ٤- الدكتور عبد الحليم محمود الحارث المحاسبي ص١١٨ ، ص١١٩ .

عاشرا :- القيامة وأمور الحياة الآخرة .

لقد تناول الحارث المحاسبى القيامة ومظاهرها فى الحياة الآخرة بتصوير بديع ، وبأسلوب رمزى وشعرى يفوق تصوير المعاصرين واللاحقين عليه . وذلك فى كتابه " التوهم "[٢٠٧] .

والمحاسبى لم يتناول الحديث عن القيامة أو أمور الحياة الآخرة على طريقة الباحثين المحللين أو الأصليين المثبتين ، بل نجده قد مزج بين أسلوبه التصويرى الغنى البديع وبين نزعته الذوقية والعقلية .

فهو كمسلم يؤمن إيمانا عميقا بالبعث والنشور فى الآخرة . وبالثواب والعقاب فى الجنة والنار ، ويؤكد على أن المؤمنين سوف ينعمون بالجنة ورؤية الله تعالى ، فى الآخرة وأن الكافرين والعصاة سينالون عذاب النار وأن الله تعالى إن شاء غفر للعصاة وأن شاء عذبهم فى النار . وهو يسعى بذلك على النهج القرآنى فى تحذير الناس ، وإلى غرس التقوى فى قلوبهم ، بالوعد ثم بالوعيد[٢٠٨] .

---

[٢٠٧] نظرنا : المحاسبى – كتاب التوهم – المقدمة – أماكن متفرقة .

[٢٠٨] دكتور عبد الحليم محمود – الحارث المحاسبى ص١٥٨ .

والمحاسبي في كتاب التوهم لم يخرج عن إطار فكر أهل السنة ويعلق بعض الباحثين على كتاب المحاسبي " التوهم " بان هذا الكتاب لم يصدر عن عالم اللاهيات ، بل هو من إنشاء شاعر روائي ، وأروع ما فيه أن المحاسبي جعل من وصفة للآخرة نموذجا أدبيا فريدا ، فاستطاع أن يقفز بكل فصل منه إلى أعماق قلوب قارئيه [٢٠٩]

---

[٢٠٩] دكتور عبد الحليم محمود – الحارث المحاسبي ص١٥٨ .

خاتمة نتائج البحث

هذا البحث يتناول بالتحليل أهم الآراء الكلامية عند الحارث بن أسد المحاسبى ت عام ٢٤٣ هـ وقد اتضح من خلال ذلك بعض النتائج ذات الأهمية الكبرى فى مجال التفكير الإسلامي .

أولا :- يعتبر الحارث بن أسد المحاسبى من أعظم الشخصيات إسلامية حيث جمع بين التصوف فى نزعاته الروحية وبين الأساليب العقلية فى بحث القضايا الإيمانية _ إذ بحث مسألة الألوهية وما يتعلق بالوجود الإلهى من حيث إثبات وجود الله عز وجل ووحدانيته وصفاته الذاتية والخيرية وصفات الأفعال ، ويتفق فى ذلك مع مذهب أهل السنة والجماعة إذ يقيم أدلته على وجود الله على أسس عقلية ونقلية ، فيستخدم دليل أن لكل معلول من علة ، ولكل مخلوق خالق ، كذلك يعتمد على الضمير فى الاستدلال على الوجود الإلهى ، كذلك يعتمد على دليل النظام والانسجام فى الكون ، بالإضافة إلى دليل الممانعة ، وما ورد من إشارات فى القرآن الكريم عن قصص وسير الأولين من الخلق .

ثانيا :- ينتسب الحارث لمدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفى عام ٢٤٠ هـ وعلى ذلك فقد كانت له مواقف حازمة من الفرق والمذاهب الإسلامية فى عصره . إذ هاجم آراء المعتزلة والجهمية

والخوارج والشيعة والمرجئة . وتناول مذاهبهم بالتحليل والنقد ، وقد ذكره الإمام ابن تيمية وهو الإمام السلفى المتأخر بالكثير من المدح والثناء بالإضافة إلى تأثيره العميق فى كل من القشيرى ٤٦٤ هـ ، والغزالى ٥٠٥ هـ ، فى التصوف والكلام على حد سواء .

ثالثا :- هذا البحث يكشف للمرة إلى عن الأصول الكلامية عند المحاسبى إذ قد عرف بين الأوساط العلمية أنه متصوف من ذوى النزعات الروحانية إلا أننا وبالرجوع إلى المصادر اتضح أنه متكلم وأصولى من الطراز الأول وكان له تأثير عميق فى الأدلة الكلامية عند الأشاعرة وأهل السنة من بعده حيث جمع بين أدلة العقل والنقل دون إنقاص لأى من هذه الأدلة إذ بين بالأدلة العقلية صلة الله تعالى بالعالم وما يتضمن ذلك من قدرة وإرادة وتنزيه ، كذلك تناول بالتحليل والإثبات المعجزات والنبوات وأمور الحياة الآخرة . وقد شهد له أحمد بن حنبل برسوخ قدمه فى علم الأصول .

المصادر والمراجع

١- ابن تيمية (تقى الدين) : الرسالة الأكملية فى ما يجب لله من صفات الكمال ، تحقيق أحمد حمدى إمام ، مطبعة المدنى بالقاهرة ١٩٨٣ م .

٢- ابن تيمية : الرسالة الحموية الكبرى (ضمن كتاب نفائس) تحقيق محمد حامد الفقى ، ط مكتبة السنة المحمدية بدون تاريخ .

٣- ابن تيمية : الرسالة التدمرية (ضمن كتاب نفائس) تحقيق محمد حامد الفقى ، ط مكتبة السنة المحمدية بدون تاريخ .

٤- ابن تيمية : كتاب الإيمان ، تحقيق محمد خليل هراس ط مكتبة النهضة الإسلامية ١٩٧٢ م .

٥- ابن تيمية : منهاج السنة ، تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ، مطبعة المدنى ، القاهرة ١٩٦٢ م .

٦- ابن تيمية : جواب أهل العلم والإيمان ، تحقيق محمود شاكر المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ .

٧- ابن الجوزى : تلبيس إبليس ، ط مكتبة المتنبى القاهرة بدون تاريخ .

٨- إبراهيم بيومى مدكور (دكتور) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ ٢ ط دار المعارف ١٩٨١ م .

٩- أحمد بن حنبل : رسالة فى الرد على الزنادقة والجهمية (ضمن كتاب عقائد السلف) تحقيق الدكتور على سامى .

١٠- الأشعرى : مقالات الإسلاميين تحقيق محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة ١٩٦١ م ، النشار وعمار الطالبى ، ط منشأة المعارف ١٩٧١ .

١١- البغدادى : الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ط دار التراث القاهرة .

١٢- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٨٤ م .

١٣- السبكى : (تاج الدين عبد الوهاب) طبقات الشافعية الكبرى . ط القاهرة بدون تاريخ .

١٤- السيوطى : (جلال الدين) صوت المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام تحقيق دكتور سامى النشار ، ط مكتبة الخانجى بمصر ١٩٨٤ م .

١٥- السمعانى : الأنساب ، ط ليدن ١٩١٩ م .

١٦- الشعرانى : (عبد الوهاب) الطبقات الكبرى جـ١ ط دار الفكر العربى بدون تاريخ .

١٧- الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ تحقيق عبد العزيز الوكيل ط الحلبى ١٩٦٨ م .

١٨- عبد الحليم محمود (دكتور) أستاذ السائر بن الحارث المحاسبى ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ م .

١٩- الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، ط الجندى ١٩٧٣ م .

٢٠- الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ط الحلبى بدون تاريخ

٢١- فؤاد عبد الباقى : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ط مؤسسة جمال للنشر بيروت .

٢٢- القشيرى : الرسالة القشيرية ، تحقيق عبد الحليم محمود ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ م .

٢٣- الكلاباذى (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق محمود أمين النواوى ، ط مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٠ م .

٢٤- المحاسبى : (الحارث بن أسد) : الرعاية لحقوق الله عز وجل ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، ط دار المعارف ١٩٨٤ م .

٢٥- المحاسبى : كتاب العظمة ، تحقيق الدكتور القوتلى مخطوط جار الله ، مكتبة استنبول .

٢٦- المحاسبى : أدب النفوس ، ط القاهرة بدون تاريخ .

٢٧- المحاسبى : رسالة المسترشد ، ط القاهرة .

٢٨- المحاسبى : كتاب التوهم ، ط مكتبة القرآن بولاق بالقاهرة ١٩٨٤

٢٩- المحاسبى : كتاب الوصايا ، تحقيق عبد القادر عطا ، صبيح بالقاهرة .

٣٠- محمد محمود أبو قحف (دكتور) : دراسة تحليلية للأصول الكلامية فى مدرسة عبد الله بن سعيد بن كلاب مجلة كلية الآداب جامعة الزقازيق العدد الأول ١٩٨٧ م.

٣١- محمد عثمان الخشب : مقدمة كتاب التوهم للمحاسبى ط بولاق بالقاهرة ١٩٨٤ م .

٣٢- المناوى : (عبد الرؤف) : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية ، ط مكتبة الأزهر بالقاهرة ١٩٣٨ م .

٣٣- المناوى (عبد الرؤف) : الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية ، تحقيق محمد منير الدمشقى ، ط القاهرة .

٣٤- النشار : (دكتور على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ط دار المعارف ١٩٨١ م .

الفصل الخامس

التحليل الفلسفى لأهم قضايا علم الكلام

شيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة

شيئية المعـــدوم

بين المتكلمين والفلاسفة

مقدمـــــة :

هذا البحث يتناول بالتحليل والتركيب " شيئيه المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة " وهذه المسألة من أدق المسائل التى دار حولها الجدل والنقاش بين هؤلاء وبين علماء السنة وأهل السلـف المتقدمين والمتأخرين ، وقد اختلف المتكلمون فيمابينهم حول اثبـات المعدوم كشئ ، فالمعتزلة أثبتوا شيئية المعدوم من عدة أعتبارات . فالبغداديون قالوا أن المعدوم ذات ، وأن المعدوم شئ ومعلـــوم وليس بجوهر ولاعرض ، والمقدورات مقدورات قبل كونها ، والمعلومـات معلومات قبل كونها ، وللعدوم صفـة ــ الشيئية . أما البصريـــون : فقد أثبتوا لمعدوم ذاتا وصفاتا ــ ومن صفاته الجوهرية والوجود التـــى يمنحها الله المعدوم وصفات العرضية وهى قبول ذات المعـــــدوم للأعراض وهى صفة تحيز العرض فى الذات . . ومن ثم فان الـــــذات محل للعرض . وعلى ذلك فان أستعداد المعدوم لقبول الأعراض . . كالتحيز واللون والشكل وغير ذلك يشبه فكرة الهيولى الأرسطية اذ أنها مادة بالقوة غير تنعينة ، لديها أستعداد لقبول الصورة لتصبـــــح موجودا بالفعل ، وعلى ذلك فهى قديمة أزلية . وهذا مادفـــــع بخصوم المعتزلة للتشنيع عليهم ، لقولهم بشيئية المعدوم وبالتالـــــى فهو قديم أزلى كالهيولى الأرسطية . وهذا يؤدى بهم للقـــــول بقدم العالم ، فالموجودات وجدت زمانين متقدم ومتأخر ، ففى حـــال العدم غير متعين كما أن الله يمنح المعدوم الوجود دون الماهيـــة وبذلك يخرج المعدوم الى عالم الوجود العينى ، بعد ان كان لــه

صفة الوجود الذهنى ، ونعتقد أن المعتزلة على أختلاف طوائفهم لم يقصدوا من بحث هذه المسألة القول بقدم العالم وأزلية الموجودات اذ أنهم أهل عدل وتوحيد ، اذ أرادوا الصعود بالتنزية الآلهى الى أعلى مرتبة الأمر الذى دفعهم الى هذا التقعر العقلى ، كذلك حاولوا التميز بين ماهية المعدومات والماهية الالهية ، كذلك قالوا بفكرة الأعراض المتولدة بالأضافة الى اثبات احاطة العلم الألهى لكل شئ فى حال العدم وفى حال الوجود ، والمثال التطبيقى على هذا يوم القيامه والجنة والنار والصراط وغير ذلك مما أخبر الله تعالى عنه فى القرآن الكريم ، فهذه الأمور موجودة يجب الأيمان بوجودها وان كان ليس لها الوجود الحسى والعينى فى الحاضر فهى اذن لها الوجود الذهنى ومعلومه فى العلم الالهى . . وعلى ذلك فان المعتزلة وضعوا هذه المسالة فى نطاق المعرفة . فخرجوا بها من حيز البحوث الطبيعية الى البحوث المعرفية . لذلك فهى تعتبر من مباحث المعرفة عندهم ، أما الاشاعرة وسائر أهل السنة فقد اختلفوا مع المعتزلة فناقشوا أدلتهم الفكرية والمنطقية وفندوا مزاعمهم ولم يشأ أحد من الأشاعرة تناول هذه المسألة بحرية عقلية كالمذاهب المعتزلة من قبل ، لذلك جاءت آرائهم محافظة ، فرفضوا فكرة شيئية المعدوم ، وقالوا كل شئ موجود ، وكل موجود شئ ، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود وما لا يوصف بكونه موجودا لا يوصف بكونه شيئا ، " وعلى ذلك فان الموجود هو ماله الوجود الحسى والعينى والخارجى ، وأما العدم والمعدوم لا شئ على الاطلاق ، اذ ليس له خصائص الموجودات ، فليس بذات ولا جوهر ولا عرض

ولاجنس ولالون وغير ذلك من الاعراض ، كما أن الجواهر والاعراض بالنسبة للموجودات مخلوقة وحادثة بحدوثها لذلك قسموا الموجودات قسمة ثنائية : الى قديم ومحدث فقط ، عكس المعتزلة الذين قسموا الموجودات الى ثلاث مراحل : قديم ومعدوم ومحدث وأن المحدث عند المعتزلة هو ماكان ثم كان لا أنه مالم يكن ثم كان ٠ وعلى ذلك فان الأشاعرة حسموا المسألة وحصروها فى جهتين فقط : القدم والحدوث والقدم صفة الله تعالى وحده دون سائر الموجودات ، والحدوث هو مايسرى على سائر الموجودات حسيا وعينيا ، كذلك فان الأشعرة لايفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين ، فهذه الأمور كلها تأتى عندهم بمعنى واحد ٠ وهو الحدوث والخلق من العدم ، وهذا العدم لاشئ ، غير أن الجوينى وبعض الاشاعرة أثبتوا معلومية المعدوم فى حال العدم دون التصريح بالوجود أو الشيئية ، احترازا من خطر الوقوع فى القول بالقدم ، أو انقاص القدرة الألهية وفى نفس الوقت اثبات الأحاطة للعلم الالهى بجميع المقدروات ٠

ومن جهة أخرى فان الأشاعرة فندوا مزاعم المعتزلة فى قولهم ان المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق ، ومايتفرع على ذلك من القول ان الذوات فى حال العدم متصفة بصفات الأجناس لذلك يرفض الأشاعرة آراء المعتزلة فى ذلك لأن فى اثبات هذه الصفات لمعدومات الممكنة يؤدى الى نفى الحدوث والمقدورية ولكن متكلمى الأشاعرة المتأخرين أثبتوا لهذه الممكنات ثبوتا عقليا فقط دون الوجود الذاتى أو العينى أو الخارجى ٠

ولا شك أن الاشاعرة وسائر اهل السنةعلى طرف نقيض من المعتزلة والفلاسفة فى بحث هذه المسألة ، فان كان المعتزلة ذهبوا فى اثبات شيئية المعدوم بأن له خصائص الوجود الذهنى والعينى ، الأمر الذى وضعهم فى مزلق خطير بما يشبه القول تقدم العالم ، وان لم يصرحوا به فان الفلاسفة قالوا بقدم العالم وصرحوا بذلك ، فأفلاطون قال بقدم الهيولى الأزلية وأن الصانع يرثيها ويركب منها الموجودات بصورة منظمة ، أما أرسطو فقال بقدم المادة — والهيولى عنده غير متعينة قابلة للوجود بفضل الصورة لأنها البنية التى تضم كل شىء وليست معدومة لانها تحمل طابع القوة والامكان والقبول وهى مادة التغير والتحول · فهى اذن مرحلة وسطى بين الوجود العينى الحسى وبين العدم ، وهى قديمة ولذلك هناك تشابه بين هذه الفكرة الهيولى وبين المعدوم عند المعتزلة وقد تابع الفلاسفة الأسلاميون آراء الفلاسفة اليونانيين فى قولهم بالقدم ، ماعدا الكندى — اذ قال بحدوث الأشياء من العدم فآمن بنظرية الخلق والحدوث والأبداع الألهى — فقال أن الله تعالى مؤيس الأيسات من ليس — أى من عدم ، وان كان الفارابى وابن سيناقد ذهبا للقول بالقدم الا أنهما تأثرا بكفرة الوجود والنفيض الألهى من أفلوطين ·

لذلك لم نجد مكانا لفكرة العدم والمعدوم أو الخلق من العدم عند هؤلاء ، فمن ناحية تابعوا قول أرسطو بفكرة قدم المادة — أوالهيولى الأزلية ، وكذلك متابعتها لفكرة الفيض الالهى الافلوطينية وهى نظرية تنفى القول بالحدوث أو الخلق على أعتبار أن الموجودات فاضت فيضا أزليا عن الواحد ، وأما ولا سنة المغرب فإن

طفيل / ٥٨١ / لم يؤمن بنظرية الحدوث والخلق من العـــــدم اذ قال أن العالم قديم لم يسبقه العدم لذلك فان فكرة العـــــدم والمعدوم ليست واضحة فى مذهبة وابن رشد ٥٩٥ م لم يؤمـــــن بفكرة الخلق من العدم اطلاقا — اذ يصرح بقدم المادة أو العالـــم فى حدوث أزلى من مادة قديمة والتى أطلق عليها الطرف الواسطـــة بين الطرفين الموجود القديم الأزلى الأبدى وهو الله تعالى — والمحدثات وهى أشياء العالم ، وهذا الطرف الواسطة . مادة قديمة تعنى الوحدة الأزلية لعالم بأسره وتنطوى على صور مادية تشكـــل نواة التحول والتغير وهذه المادة تحمل قوة الامكان ، وان كانـــت هذه المادة الأزلية وجدت عن شى أى عن فاعل ، فهذا التصور الفلسفى عند ابن رشد للمادة الأزلية يقترب كثيرا من تصور المعتزلة للمعـــدوم كشىء. وقد أوردنا الكثير من النصوص عند ابن رشد للاستدلال علـــى هذا الاستنتاج ومدى أتفاق وجهتى النظريين آراء ابن رشد والمعتزلة فى المعدوم كشىء إذن فابن رشد لا يؤمن بفكرة الخلق من العـدم وأنما يؤمن بمادة ازلية بهاقوة الإمكان تنطوى على الصور وتشكـــل التحول والتغير من القوة الى الفعل .

وان جاز لنا هذا الافتراض فان ابن رشد والمعتزلة يتفقـــان على أن الوجود لا يطرأ على مايكون عدما صرفا ، بل لابد من افتـراض موضوع بالامكان والقوة قابل للصورة والتحول والانتقال .

مما سبق يتضح أن مسألة " شيئية المعدوم " من أهم المسائل الفكرية والعقائدية التي نالت اهتمام المفكرين والفلاسفة والمتكلمين . وقد أستطعنا تناول هذه المسألة بمنهج تحليلي نقدي مقارن خلال الموضوعات الآتية :

أولا : الشيء بين الوجود والعدم :

١ ـ تعريف الشيء .
٢ ـ الشيء المعدوم .
٣ ـ الشيء الموجود .

ثانيا : شيئية المعدوم ـ وآثاره الفلسفية عند المعتزلة .
ثالثا : التحليل النقدي لشيئية المعدوم عند الأشاعرة .
رابعا : المعدوم والعدم عند الفلاسفة .
خامسا : نتائج البحث .

أولا : الشيء بين الوجود والعدم :

١ ـ تعريف الشيء :

" الشيء " بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة : اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه أو به ، موجودا كان أو معدوما ، محالا

كان أو ممكنا [1] ، كذا قال الزمخشري ت عام / ٥٣٨ هـ/م [2] . ويبدوا أن هذا التعريف ـ عرف في محيط المعتزلة ، غير أن تعريف الشيء ورد لغة عند أصحاب المعاجم اللغوية ، وعلى ذلك " فإن الشيء في اللغة عبارة عن كل موجود اما حسا كالأجسام ، أو حكما كالأقوال [3]

وثمة تعريف فلسفي آخر لمعنى " الشيء " ، اذ الشيء يدل على الهيولاني وغير الهيولاني " [4] والهيولاني مادة غير متعينة مجردة عن الصورة ـ موجودة بالقوة وربما يقصد بغير الهيولاني هنا ، الموجود المتحقق الوجود بالفعل ، أو ماله معنى الوجود ، والامكان

ولم يفصح ابن منظور ت عام / ٧١١ هـ عن معنى محدد وواضح في تعريفه " للشيء " اذ لم يلق ضوء على الموضوع الا عبارة عارضة

---

(1) التهانوني (محمدعلي الفاروقي ـ المتوفى في القرن الثاني عشر الهجري) ـ كشاف اصطلاحات الفنون ـ جـ ٤ ، ص ٨٥ ـ تحقيق دكتور لطفي عبد البديع ـ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .

(2) هو محمود عمر الزمخشري ـ صاحب كتاب الكشاف المتوفى / ٥٣٨ هـ

(3) أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري ـ المصباح المنير ـ في غريب الشرح الكبير للرافعي ، جـ ١ ، ص ٢٦٣ ، ط المطبعة الوهبية بمصر ـ ١٣٠٠ هـ .

(4) أبو بكر محمد بن يحيى ـ رسالة في المتحرك ـ (نص في الوحدة والواحد) ـ ضمن كتاب رسائل فلسفية) تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي ـ ص ١٤٣ ، ط دار الاندلس ـ بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣ .

في كتابه (لسان العرب) ـ اذ يقول ان سيبويه / ت عام ١٨٠ / هـ[1]. أراد ان يجعل المذكر أصلا للمؤنث لأن الشيء مذكر وهويقع على كل ما أخبر عنه "[2] والصياغة المنطقية لهذا التعريف اللغوى هي أن الشيء هو مايصلح أن يكون موضوعا فى قضية المخبر عنه ـ المسند اليه) .

ويذهب ابن رشد / ٥٩٥ / هـ فى تحديد مكانة الشيء ودلالته ومعناه فى نطاق القدم والحدوث والإمكان ـ فيقول : " أن كل حادث هو ممكن قبل حدوثه وأن الامكان يستدعى شيئا يقوم به ، وهو المحل القابل للشيء الممكن وهو المادة ، والمادة لاتتكون بماهى مادة لأنها كانت تحتاج الى مادة ، ويمر الأمر الى غير نهاية ، بل ان كانت مادة متكونة ، فمن جهة ماهى مركبة من مادة وصورة وكل متكون ، فانما يتكون من شيء ما ، فأما أن يمر ذلك الى غير نهاية على أستدامة في

---

(١) سيبوية : هو أبو بشر عمر بن عثمان بن قنبر الملقب ـ سيبويه مولى بن الحرث بن كعب ـ وهو امام المتقدمين والمتأخرين فى النحو ـ وأخذ سيبويه النحو من الخليل بن أحمد وغيره ـ اختلف المؤرخون فى تاريخ وفاته فقيل توفى عام ١٨٠ م أو عام ١٧٧ أو عام ١٨٨ هـ /تدلونا : محمد فريد وجدى ـ دائرة معارف القرن العشرون ـ جـ ٥ ص ١٣٣ ـ ط دار المعارف القاهرة ١٩٢٤ .

(٢) ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الانصارى) المتوفى عام / ٧١١ هـ لسان العرب جـ ١ ـ ص ٩٨ ـ ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة بدون تاريخ .

مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، ان قدرنا متحركا أزليا ، لأنه لا يوجد شئ بالفعل غير متناه . واما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها أزليا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذى فى الكائنات الفاسدات الأزلية ، وذلك أنه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره ، وأن لا يتكون شئ من غير شئ ، فان معنى التكوين هو انقلاب الشئ وتغيره مما بالقوة الى الفعل ، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجودا ، ولا هو الذى يوصف بالكون — فبقى أن يكون ههنا شئ حامل للصور المتضادة ، وهى التى تتعاقب الصور عليها(1) والواضح أن ابن رشد يريد بالشئ هو الممكن أو الحامل للأمكان الذى يتحقق وجوده بالفعل أى فى حال الانتقال من كون الموجود بالقوة الى حال الفعل . أما المعدوم عنده فلا بدل بحال من الاحوال على معنى الشئ ، وليس حاصل على الشيئية . اذن هنا اختلاف فى تعريف الشئ وتحديد دلالته من حيث الوجود أو العدم بل إن هذا الأختلاف يظهر بصورة أدق وأكثر وضوحا بين المتكلمين .

فالمتكلمون قد أختلفوا فيه — فقال الأشاعرة — الشئ هو الموجود ، فكل شئ عندهم موجود ، كما أن كل موجود شئ بالاتفاق — أعنى أنهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين ، أو مختلفين

(1) ابن رشد — تهافت التهافت — القسم الاول ، ص ١٩٨ ، ١٩١ ص ١٩٢ تحقيق دكتور سليمان دنيا — ط دار المعارف ١٩٨٠م .

فى المفهوم . ولذا قالوا الشىء الموجود ، ولم يقولوا بمعنى الموجود ، ومعنى الشىء هو الثابت المتقرر فى الخارج ، وهو معنى الموجود عند الأشاعرة فإن الموجود هو الكائن فى الأعيان . وهذا هو عين المعنى الأول عندهم ، خلافا للمعتزلة ، وبالجملة فالمعدوم الممكن ليس بشىء عند الأشاعرة كالمعدوم الممتنع [1] .

ويبدو أن ههنا اقتراب فى المعنى بالنسبة لأثبات الشىء وتعريفه بين الأشاعرة وبين الفلاسفة أو الحكماء ، أى بما ذهب إليه الأشاعرة من أنه لا شىء من المعدوم بثابت ، قال الحكماء أيضا فان الماهية لا تخلو عن الوجود الخارجى أو الذهنى نعم المعدوم فى الخارج يكون عندهم شيئا فى الذهن ، وأما أن المعدوم فى الخارج شىء فى الخارج ، أو المعدوم المطلق شىء مطلقا أو المعدوم فى الذهن شىء فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود [2] وتساويه وان غايرته مفهوما لأن مفهوم الشيئة صحة العلم والإخبار عنه .

فإن قلنا السواد موجود — مفيد فائدة معتدا بها دون السواد شىء [3] .

---

(١) التهانوى — كشاف أصطلاحات الفنون جـ٤ ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق جـ ٤ ص٦٢ (المساوقة : تستعمل فيما يعم الاتحاد فى المفهوم والمساواة فى الماصدق فتشمل الالفاظ المرادفة والمساوية ، وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر فى مرتبة ما) .

(٣) المصدر السابق ، جـ ٤ — ص ٨٥ .

أما تعريف الشيء ودلالته عند المعتزلة ففيه تجاوز عن نظائهم من الاشعرية والفلاسفة ، " قال الجاحظ والبصرية [1] ــ المعتزلة ــ الشيء هو المعلوم ، ويلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل [2] مع أنهم لايطلقون عليه لفظ المعدوم فضلا عن الشيء وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئا لغة ، وكونه ليس شيئا بمعنى أنه غير ثابت ، لايمنع ذلك . ولذا قالوا المعدوم الممكن شيء منفكا عن صفة الوجود ويؤيده ماوقع في تفسير قوله تعالى " إن الله على كل شيء قدير " سورة البقرة آية (٢٠) ، اذ فسر المعتزلة الشيء بمايصح أن يوجد وهو يعم الواجب والممكن ولا يعم الممتنع .

وقال الجهمية [3] هو الحادث ، وقال هشام بن الحكم [4] ، هو الجسم ، وقال أبو الحسين البصري [5] والنصيبتي [6] من المعتزلة

---

(١) البصرية : هم معتزلة البصرة ــ غالوا في وصف المعدوم وقالوا : بشيئية المعدوم وأثبتوا له خصائص المتعلقات في الوجود .

(٢) لأنه معلوم .

(٣) الجهمية : هم أتباع جهم بن صفوان الراسبي ــ قال بخلق القرآن والجبر ونفي العلم بالمتجددات ونفي الخلود ــ قتل عام / ١٢٨ هـ .

(٤) هشام بن الحكم الرافضي ، مات بعد نكبة البرامكة مستترا وقيل أنه أدرك زمن المأمون وله أنباء في الرفض والتجسيم .

(٥) أبو الحسين البصري : هو محمد بن علي صاحب المعتمد في أصول الفقه أخذ عن القاضي ، ودرس ببغداد ــ وله مؤلفات كثيرة وقيل أنه أخذ من كلام الاوائل كالفلاسفة . وهو من الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة ت عام / ٤٣٦ هـ

(٦) النصيبتي : هو أبو اسحق النصيبيني ــ أخذ عن عبد الله =

البصريين : هو حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم . وهـــذا قريب من مذهب الاشاعرة لأنه أدعى الأتحاد فى المفهـــوم ودعواه أعم من ذلك [1] . ومذهب علماء اللغة فى كل عصـــر انهم يطلقون لفظ الشئ على الموجود ، حتى لو قيل عندهـــم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالأنكـــار ولا يفرقون بين أن يكون قديما أو حادثا ، جسما أو عرضا ــ ونحـــو قوله تعالى " خلقتك من قبل ولم تك شيئا " سورة مريم آية (٩) . ينفى اطلاق الشئ على المعدوم ، ونحو قوله تعالى " واللـــه على كل شئ قدير " سورة البقرة اية (٢٨٤) ــ ينفى اختصاصه بالقديم ــ ونحو قوله تعالى " ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلـــك غدا " سورة الكهف آيـة (٢٣) . ينفى اختصاصة بالجســم وقول لبيـــد :

ألا كل شئ ماخلا الله باطل .. وكل نعيم لامحالة زائـل

ينفى اختصاصـة بالحداث " [2] :

= وهو من رجال الطبقة الحادية عشر من المعتزلة .

(١) التهانوى ــ كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٤ ص ٨٥ .

(٢) الايجى (عضد الله والدين ــ عبد الرحمن بن أحمـــد الأيجى المتوفى عام ٧٥٥ هـ ــ المواقف فى علم الكـــلام ــ ص ٥٦ ، ط عالم الكتاب بيروت ط حديثة بدون تاريـــخ كذلك التهانوى كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٤ ص ٨٦ .

والنزاع هنا لفظى ــ متعلق بلفظ الشيء ، وأنه على ماذا يطلق ــ ومما سبق يتضح أن مـ لاشاعرة فى تعريف الشيء ودلالته أقرب الى أهل اللغة ، وان أختلفوا فى ذلك مع المعتزلة والفلاسفة كما وضحنا فيما سبق .

واذا مابحثنا عن مكانة " الشئ " من حيث دلالته ومعناه فى نطاق المصطلحات والأستعمالات الفلسفية نجد أنه مدتاخل تداخلا كبيرا فى مقولات الفلسفة ومصطلحاتها وفى نطاق الموجود ــ والمعلوم ــ والممكن وأن ماهو مستحيل ، وليس ــ لايمكن ان يدخل فى نطاق الشيء ــ الموجود ــ أو المعلوم ــ أو الممكن .

ويفيد تعريف الفلسفة وحدها " أنها علم الأشياء بحقائقها ويقدر طاقة الأنسان لأن غرض الفيلسوف فى علمه اصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق " [1] .

وعلى ذلك فالفلسفة عالمة بالأشياء والتباسها علمها بحقائقها فهى اذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية ــ المحيط بها العلم كمال علم حقائقها ــ الذاتى وغير الذاتى [2] والعلم بحقيقة الشيء

(١) الكندى ــ كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى (الفن الاول ــ حد الفلسفة وعلو منزلتها) . ضمن رسائل الكندى الفلسفية ــ ص ٢٥ . تحقيق دكتور محمد عبد الهادى أبوريده ــ ط دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧٨ .

(٢) المصدر السابق ــ ص ٦٠ ــ ص ٦١ .

قد يكون علما بجوهره – أى بذاته أو بعرضه أو ماهو غير ذاته "فالذاتى هو المسمى جوهريا لأن به قوام جوهر الشىء – أو الذاتى ماهو قوام ذات الشىء ، وهو الذى يوجوده قوام كون الشىء وثباته ، ويعدمه أنتقاص الشىء وفساده كالحياة التى بها قوام الحى وثباته . وأما الذى ليس بذاتى فهو الذى قوامه بالشىء الموضوع له وثباته به وعدمه بعدم الشىء الموضوع له – فهو اذن بالجوهر الموضوع له وليس بجوهرى ، بل عارض الجوهر فسمى لذلك عرضا [1] .

اذن فالشىء بهذه الصفة قد يكون ذاتيا – أو غيرذاتى – جوهرا أو عرضا – فيقر بذلك فى نطاق ماهو موجود وماهو معلوم أو ماهو ممكن الوجود . وفى حالة انتفاء هذه الصفات عن الشىء ، يصبح عدما ، لاشىء .

اذ يصبح لاشىء ، وذاته لاشىء – ولاشىء لاعله ولا معلول . لأن العلة والمعلول انما هما مقولان على شىء له وجود ما " [2] .

ويطلق الشىء على الصورة – اذ هى الشىء الذى به الشىء هو ماهو . والأسطقس – وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم [3] – كذلك فان الشىء هو مايقع تحت المعلوم أو العلم – فالعلم ايجاد الأشياء

---

(١) نفس المصدر – ص ٦١ – ص ٦٢ .

(٢) نفس المصدر – ص ٥٨ – ص ٥٩ .

(٣) لمزيد من الدراسة والتفاصيل – انظر : دكتور عبد الأمير الأعسم – المصطلح الفلسفى عند العرب – ص ١٩٠ – ص ١٩١ ، ص ١٩٣ ط الهيئة العامة للكتاب – ١٩٨٨م .

بحقائقها والأبداع هو أظهار الشيء عن ليس — والعقل هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها — والمضاف - ماثبت بثبوته شيء آخر والأضافة نسبة شيئيين يكون كل واحد منهما ثباته بثبات الآخر(1) — وهكذا فالشيء هو المتحقق — الموجود المدرك المضاف، أو التشكل والصور — والمادة الخاملة أو الهيولى فاذا خلا الشيء عن هذه الصفات فهو ليس، أو عدم .

ومما سبق يتضح أن المعتزلة اختلفوا مع المذاهب الاخرى وإن اقتربوا قليلا من الفلاسفة فى تعريف الشيء وحدوده فتجاوزوا الظواهر اللفظية الى الكيان الباطن لمدلول ومعنى الشيء فأجازوا اطلاقة على المعدوم — وفى حال العدم .

أما عن لفظ " الشيء " ودلالته كما ورد فى النص القرآنى فقد ورد بمعانى ودلالات لاتزيد عما هو مراد من النص الإلهى إذ يدل لفظ الشيء — على كل ما هو غير الله تعالى من المخلوقات التى خلقها الله تعالى . ومما يدل على ذلك قوله تعالى " قال فمن ربكما ياموسى قال ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى " سورة طه آية (٥٠) ، وقوله تعالى " إن الله على كل شيء قدير " سورة البقرة آية (٢٠) ، وقوله تعالى : " الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل " سورة الزمر الآية (٦٢ ، ٦٣) . وقوله تعالى " ان الله بكل شيء عليم "

---

(1) نفس المصدر السابق ، ص ١٩٢ — ص ١٩٣ .

سورة العنكبوت (٦٢) ٠ اذن .. فلفظ الشيء يد على ما هو جسم ، وما هو مخلوق ، ولذلك فان بعض طوائف المتكلمين أنكروا أن يتصف اللــــه تعالى بصفة " الشيء " وهم يعارضون ما ذهب اليه طوائف الحشويـــة والمشبهة من اطلاق ذلك على الله تعالى فالجهم بن صفوان / قتل عام ١٢٨ هـ يقول : " الله ذات فقط وليس شيئا ، ولا يقال انه شيء لان الشيء هو المخلوق الذي له مثل " ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء [1] . ويقـــول الاشعرى / ٣٢٤ / أن المشبهة تقول معنى ان الله شيء ، بمعنـــى أنه جسم " فجهم بن صفوان اذن ينكر شيئيه الله بمعنى جسميته ، أو أنه موجود بمعنى الوجود الحسى " [2] ، غير أن الامام أبا حنيفة / ١٥٠ هـ أجاز أطلاق الشيئية على الله تعالى دون تشبيه أو تجسيم أو مماثلـــة للمخلوقات [3] ، مثبتا الصفات الالهية التى أثبتها الله تعالى لنفســه كما ورد فى النص القرآنى ٠ وقد أستند الأمام الأعظم أبو حنيفة فى ذلك الى ما ورد فى القرآن الكريم فى قوله تعالى " قل أى شيء أكبر شهـــادة قل الله " سورة الانعام (١٩) ، فيكون أبو حنيفة أول من أطلـــق

---

(١) الأشعرى ــ مقالات الاسلاميين ــ جـ ١ ــ ص ١٨١ ــ تحقيـــق محمد محيى الدين عبد الحميد ــ ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩ دكتور ــ النشار ــ نشأة الفكر الفلسفى ــ جـ ١ ص ٣٣٦ ٠

(٢) لمزيد من التفاصيل راجع : الشهرستانى ــ الملل والنحـــل ــ جـ ١ ص ١٢٣ ــ ط الحلبى القاهرة ٠ البغدادى ــ الفرق بين الفرق ــ ص ١٢٨ ــ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ــ ط مكتبة التراث بدون تاريخ ٠

(٣) وذهب المعتزلة الى هذا القول " فقد اجتمعت على أن اللـــه تعالى شيء لا كالأشياء نظرنا : ابن المرتضى المنية والأمـــل ــ (ضمن كتاب فرق وطبقات المعتزلة ص ٢١ تحقيق دكتور ــ النشار ــ ط دار المطبوعات ١٩٧٢ م ٠

على الله تعالى الشيئية ، ولكنه ينزهه فيقول " وهو لا كالأشيـــاء مستندا على الآية القرآنية قوله تعالى " ليس كمثله شيء وهو السميـــع البصير " سورة الشورى اية (١١) ، وهو يقصد بشيء أنه تعالـــى موجود بذاته وصفاته، الا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتا وصفه، أو بمعنى آخر أنه تعالى " شيء " لا تدركه الأفهام أو العقول [1] ، ومـــن ناحية أخرى فان الجهمية ـ أطلقوا على القرآن الكريم الشيئية فقالـــوا " القرآن شيء " [1] وان كانت هذه المسألة كلامية يصعب الخـــوض فيها هنا، الا أننا نود أن نوضح أن الجهمية أرادوا بذلك أن يثبتـــوا أنه مادام القرآن شيء، فان الله تعالى خالق كل شيء ، وبذلـــك يكون القران مخلوق أو محدث كما شاركهم في هذا المعتزلة لكـــن علماء السلف ردوا عليهم في هذا القول بقولهم " ان الله لم يســـم كلامه في القرآن شيئا ، أنما سمى شيء الذى لكان " لقوله تعالـــى " انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " سورة النحل آية (٤٠) فالشيء ليس هو قوله إنما الشيء الذى لكان يقوله تعالى " إنما أمـــره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون " سورة يس آية (٨٢) [3] والامام ابن تيمية / ٧٢٨هـ ، وعلماء السلف ـ لا يزيدون على المعنـــى المراد من لفظ " شيء " أكثر ما هو المقصود منه في النصوص فللـــه تعالى الوحدانيـــة المطلقـــة ـ التي لا يشاركه فيها شيء من الأشياء

(١) دكتور النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، جـ ١ ص ٢٣٥ ص ٢٣٦ ـ ط دار المعارف ١٩٨١م.
(٢) المصدر السابق ، جـ ١ ص ٢٥٩.
(٣) المصدر السابق ـ جـ ١ ص ٢٥٩.

فى الاعيان . ولذلك يفسر ابن تيمية المراد من قول الله تعالى " قل هو الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد " الاخلاص (١ ــ ٥) أن المقصود هنا أن لفظ الأحد لم يوصف به شئ من الأعيان الا الله وحده " (١) .

٢ ــ المعدوم :

العدم Non being (٢) بالمعنى الفلسفى هو أحد المبادئ للحوادث وهو أن لا يكون فى شئ ذات شئ من شأنه أن يقبله ويكون فيه (٣) والمعدوم والمعدومية ــ فعبارة عن ماكان المحمول فيها عدم ذات ــ كقولنا الانسان أعمى (٤) وفى الاشتقاق اللغوى ــ عدمته ــ عدما ــ فقدته الأسم العدم وذات فقل ــ ويتعدى الى ثان بالهمزة ــ يقال لا أعدمنى الله فضله ــ وقال أبو حاتم ــ عدمنى

(١) الامام ابن تيمية ــ تفسير سورة الاخلاص ــ ص ٢٨ تحقيق طه يوسف شاهين ــ ط مكتبة أنصار السنة المحمدية ــ القاهرة .

(٢) دكتور زكى نجيب محمود ــ مصطلحات الفلسفة ــ ص ٦٣ ــ ط المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية ، ط القاهرة ١٩٦٤ .

(٣) ابن سينا (أبو على الحسين) ت عام ٤٢٨ /هـ كتاب الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) ص ٢٥٥ ص ٢٩٧ .

(٤) الآمدى (سيف الدين أبى الحسن على) ت عام ٦٣١ / هـ كتاب المبين فى شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب ص ٣٢٦ .

الشيء وأعدمني فقدني ، وأعدمته فعدم مثل أفقدته ففقد ـ ببناء الرباعي للفاعل والثلاثي للمفعول وأعدم بالالف ـ أفتقر فهو معدوم وعديم [1] .

والواضح أن الدلالة الفلسفية واللغوية للعدم والمعدوم تعنى عدم وجود الشيء أولاثبوت لذات شيء حائز للوجود العيني ـ أو الذاتي ٠

وليس للعدم أو المعدوم أي دلالة عند فيلسون Philon السكندري / ت عام ٥٤م / وهو بصدد دراسة الوجود والعالم لم يوجد بعد عدم ، ولم يؤكد على أن العالم خلق ولكن منذ الازل ، على أنه مما لاريب فيه ـ انه يؤكد في آن واحد أن العالم عمل الهي وأنه أزلي ـ والتعبير لايتضمن أنه خلق الله [2] .

وليس للمعدوم ـ والعدم ـ دلالة عند الجهم بن صفوان فالعدم أو المعدوم ليس شيئا ، ولا معنى ـ ولذلك فليس موجودا ، ولا معلوما ، وهذا مانستدل عليه من خلال هذا النص عند الجهم

---

(١) الفيومي المقرى ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، جـ ٢ ص ٢٩ ٠

(٢) اميل بريهية ـ الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري ـ ٤٠٠ ـ ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، دكتور عبد الحليم النجار ـ ط الحلبي بمصر ١٩٥٤م ٠

فيقول " أن الله تعالى يعلم الشئ في حال حدوثه ومحال أن يكون الشئ معلوماوهو معدوم لأن الشئ هو الجسم الموجود وماليس بموجود فليس بشئ فيعلم أو يجهل " (١) .

غير أن دلالة المعدوم في أوساط المتكلمين — معتزلة وأشعرية — على طرفي نقيض . وهذا مايتضح في تعريف كل من الفريقين للمعدوم — فالمعتزلة يذهبون الى أن المعدوم شئ — وقد أحدث الشحام / ٢٦٧هـ/ (٢) هذا القول : فقال : " المعدوم شئ ، وذات ، وعين ، وأن له خصائص المتعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونهعرضا ، ولونا ، وكونه سوادا وبياضا (٣) .

كما أن الجواهر والأعراض في حال العدم لم تزل معلومة من الله وما يعلمه الله قديم (٤) أما الاشاعرة ، ويشاركهم الماتريدية (٥)

---

(١) دكتور النشار — نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام — جـ ١ ص ٣٣٨ طار دار المعارف ، ١٩٨١م .

(٢) الشحام : أبو يعقوب الشحام مات عام ٢٦٧ / هـ وكان رئيس معتزلة البصرة في عصره .

(٣) دكتور علي سامي النشار — فرق وطبقات المعتزلة — جـ ٢ ص ١٦٩ — ط د دار المطبوعات الجامعية — الاسكندرية ، ١٩٧٢ .

(٤) المصدر السابق — ص ١٤١ .

(٥) ذهب الماتريدية الى انكار شيئية المعدوم وهم يتفقون مع الأشعرية ويهاجمون المعتزلة والفلاسفة في ذلك لمزيد من التفاصيل : الصابوني (نور الدين) كتاب البداية من الكفاية في الهداية في اصول الدين — اماكن متفرقة . د . فتح الله خليف ط دار المعارف ، ١٩٦٩ .

فانهم ينفون عن المعدوم صفة الوجود . وهذا يتضح من تعريفهم لمعنى الشيء وحقيقته ، يقول الامام الجويني ت عام ٤٧٨ هـ [١] " ما صار اليه أهل الحق أن حقيقة الشيء الموجود ، كل شيء موجود وكل موجود شيء وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود ، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا - فأطراد الحد في طرده وعكسه ، والمعدوم منتفى من كل الوجوه ، ومعنى تعلق العلم به ، العلم بانتفائه [٢] " وعلى ذلك فالشيء لدى الاشاعرة مرادف للوجود .

ومن ثم فان المعدوم عندهم يعنى " اللا موجود " - أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود ، أى أنه يمكن الاخبار أو الاسناد لموضوع هو في الحال " معدوم " [٣] .

---

(١) هو امام الحرمين - أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ولد عام ٤١٩ هـ توفى عام ٤٧٨ هـ .

(٢) الجويني - الشامل في أصول الدين - ص ٣٤ - تحقيق هلمون كلوبفر - ط دار العرب للبستاني - القاهرة ١٩٨٩ م .

(٣) دكتور أحمد محمود صبحي - في علم الكلام - جـ ١ (المعتزلة ص ٢٨١ .

٣ ـ الشيء الموجـــود :

الوجود صفـة للموجود ـ وقديما قال الفيلسوف اليوناني بارمنيد س ٥٤٠/ق٠م "الوجود موجود واللاوجود غيرموجود"[١] واذا كان الوجـــود Bēing [٢]يدل على ماهو موجود ، فان الوجود خلاف العدم وأوجد الله الشيء من العدم" فوجد فهو موجود [٣]والايجاد هنا في اللغة يعني الاحداث لشيء من العدم ـ خلقا أو ابداعا والموجـــود يتصف بالوجود من جهتي الوجوب والامكان ، فالموجود الواجـــب الوجود الذي لايمكن ان يكون وجوده من غيره ولا أن يكون وجـــود لسواه الا فائضا عن وجوده [٤] ، ويتبع هذا الشرح بأنه الموجـــود الذي لايتكثر بالعدد ، ولا بالمقاديرولا بأجزاء القوام، ولا بأجـــزاء الحد ، ولا بأجزاء الاضافة ولايتغير في الذات، ولا في لواحق الذات غير مضافة ٠ ولافي لواحق الاضافة وهوالله تعالى ـ البارئ عزوجـل لاحد له ولارسم، لأنه لاجنس له، ولافصل له ، ولاتركيب فيه، ولاعوارض تلحقه [٥] .

(١) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص٢٨ ، ط دار القلـــم ـ بيروت لبنان بدون تاريخ ٠

(٢) دكتور زكي نجيب محمود ـ مصطلحات الفلسفة ـ ص٣٥ ٠

(٣) الفيومي ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي حـ جـ ٢ ص١٩٠ ٠

(٤) هذه الفكرة سائدة عند أصحاب مذهب الفيضوالصدور وهم الفلاسفة كالفارابي وابن سيناء وغيرهما ٠

(٥) ابن سينا (أبو علي الشيخ الرئيس) : الحدود ـ (ملحـــق بكتاب المصطلح الفلسفي عند العرب) ـ ص٢٣٩ ـ ص٢٤٠ ٠

أما امكان الوجود — فيتصف به الوجود الممكن الوجود وممكن الوجود هو ماكان وجوده بغيره — ويقع تحت المعلول وحده — حد المعلول — وهو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره . ووجود ذلك للغير ليس من وجوده . ومعنى ذلك هو أن تكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود ، وأنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا أخرى موجوده بالفعل يلزم عنها وجود هذه الذات ، ويكون لها في نفسها الامكان فيكون لها فى نفسها بلا شرط الامكان ، ولها في نفسها بشرط العلة الوجوب ولها فى نفسها بشرط لاعله الامتناع (1)

اذن فالموجود الواجب الوجود — هو الواجب الوجود لذاته وبذاته (الله تعالى) وأما ممكن الوجود — فهو الموجود الواجب الوجود بغيره — وليس موجودا بذاته وهذا ماينطبق على سائر الأشياء الموجودة فى هذا العالم . وهو حادث بالضرورة قال الغزالى /٥٠٥/هـ " ونعنى بالحادث ماكان معدوما ثم صار موجودا . فنقول وجوده قبل ان يوجد كان محالا أو ممكنا ، وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط ، وان كان ممكنا ، فلسنا نعنى بالممكن الا مايجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد" (٢) ولعل فكرة الموجود

---

(١) المصدر السابق — ص ١٦٠ — ص ١٦١ كذلك الامام الغزالى . الحدود — (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) ص ٢٨٨ — ص ٢٨٩ .

(٢) الدكتور سليمان دنيا — الحقيقة فى نظر الغزالى — ص ١٥١ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٥م .

تتضح [1] عنـد ارسطو من خلال قوله بأن الجسم الطبيعي موجود حقيقي في الوجود الخارجي واذا كان هذا التفسير الدقيق الموجز المـراد للموجود في النظريات الفلسفية ، فان معناه ومدلوله في أوسـاط المتكلمين قد أتخذ معان مختلفة ، وبصفة خاصة بين المعتزلـة والاشعرية . ويعرض الأيجي / ٧٥٥ /هـ آراء المتكلمين فـي " الموجود " فيقول " وقال المتكلمون : الموجود ـ أي في الخـارج اذ لايثبتون الذهني ـ أما أن لايكون له أول ، أي لايقف وجـوده عند حد يكـون قبلـه العدم وهو القديم ـ أو يكون له أول وهـو الحادث .والحادث اما متحيز أو حال في المتحيز أولا متحيز أو لا متحيز ولاحال فيه فالمتحيـز هو الجوهر ونعني به المشار اليه بالذات اشارة حسيـة بأنه هنا أو هناك والحال في المتحيز هو العرض ، ونعني بالحلول فيه أن يختص به بحيث تكون الاشارة اليهما واحدة ، كاللـون مع المتلون دون الماء مع الكوز ، وماليس متحيزا ولاحالا فيه لم يثبـت وجوده عندنا فمنهم من قنع بهذا ، ومنهم من جزم بامتناعه [2] .

ويذهب الجويني / ٤٧٨ /هـ ـ الى تحديد فكرة الموجـود ـ موضحا وجهة نظر الاشاعرة .. فقال " كل شيء موجود وكل موجـود شيء وما لايوصف بكونه شيئا لايوصف بالوجود ، وما لايوصف بالوجـود

---

(١) دكتور محمد علي أبو ريان ـ أرسطو والمدارس المتأخـرة (تاريخ الفكر الفلسفي) جـ ٢ ـ ص ٦٣ ـ ط دار المعرفـة الجامعية ١٩٨٩م .

(٢) عضد الدين الايجي ـ المواقف في علم الكلام ـ ص ٤١ ـ ص ٤٢ .

لا يوصف بكونه شيئا [1] ، والموجود عنده ما لوجوده أول ومفتتح وهو الحادث ، وما لا أول لوجوده وهو القديم عند المتكلمين [2] كذلك فان الاشاعرة جعلوا الثبوت والوجود والعين والذات مترادفا [3] فالوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية والعدم يرادف النفي ، فلا المعلوم ثابت ، ولا بينه وبين الموجود واسطة [4] .

أما المعتزلة ، فقد وسعوا دائرة الوجود ، فلم يقتصر على الموجود العيني الثابت فقط بل امتد ليشمل المعدوم أيضا – فالثبوت عندهم أعم وأشمل من الوجود العيني كذلك يمتد ليشمل الوجود الذهني ، فنحن هنا أمام موقف عقلي أعم وأشمل من الموقف الواقعي النقلي الذي يمثله الاشاعرة [5] .

ومن خلال استقراء بعض النصوص لدى المعتزلة حول المعدوم يتضح لنا مقصود المعتزلة في فكرة الوجود التي يمكن ان تنطبق على المعدوم لذلك ذهب المعتزلة الى القول " المعدوم شيء ،

---

(1) الجويني : الشامل في اصول الدين ص ٣٤ ٠

(2) المصدر السابق ص ٤٦ ٠

(3) دكتور أحمد صبحي – في علم الكلام – جـ ١ ص ٢٧٨ ٠

(4) سعد الدين التفتازاني – شرح المقاصد – جـ ١ ص ٣٩٤ تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة – ط مكتبة الكليات الازهرية ٠ طبعة حديثة بدون تاريخ ٠

(5) لمزيد من التفاصيل دكتور أحمد صبحي – في علم الكلام ص ٢٧٨ ٠

وذات ، وعين وله خصائص متعلقات الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضا ، ولونا وكونه سوادا وبياضا ، فالمعدوم هو شي بمعنى ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود ، فالمعدوم في امكانه أن يتقبل الوجود " اذن فالمعدوم له صفة الوجود من ناحية ومن ناحية أخرى فانه يصبح موجودا عندما يتحقق فيه صفة الوجود العيني .

وعلى ذلك فان تعريف الوجود عندهم معناه : أن الكائن وجد آنين ، ومر عليه زمانان يتحددان دائما — فالوجود : هو استمرار في البقاء [1] وعلى ذلك أختلف الباحثون حول هذه الفكرة عند المعتزلة فأتهم بعض الباحثين المعتزلة بأنهم بذلك قالوا بقدم العالم [2] ، بينما ذهب آخرون الى تحليل موقفهم في فكرة الموجود والوجود بالنسبة للمعدوم الى أن " المعتزلة وسعوا دائرة الحمل أو الاثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معا . وهذا مقصود قول الجبائي / ت عام ٣٠٣ /هـ [3] " القول شيء سمة لكل معلوم ، لأن كل مايمكن ذكره والأخبار عنه فهو معلوم . وهذا موقف العقليين " [4] .

---

(١) المصادر السابق — ص ١٧١ .

(٢) نفس المصدر — كذلك دكتور يحيى هويدى — علم الكلام والفلسفة الاسلامية — ص ١٥٧ ط دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٢م

(٣) الجبائي هو : أبو علي الجبائي من اعلام المعتزلة المتأخرين توفي عام / ٣٠٣ /هـ .

(٤) دكتور أحمد صبحي — في علم الكلام — جـ ١ ص ٢٧٩ .

وكون المعتزلة · ناقشوا هذه المسألة فى نطاق الفهم العقلى بهذه الطريقة هذا يعنى أنهم جعلوا من اثبات الشيئيه للمعدوم أو أن له صفة الوجود الذهنى من ضمن المباحث ـ الايستمولوجية ـ التى تتعلق بالعلم والقدرة والاحاطة الالهية ·

ثانيا : شيئية المعدوم وآثاره الفلسفية عند المعتزلة :

ان هذه المسألة ـ من المسائل الخطيرة والمعقدة التى واجهت المتكلمين والفلاسفة ـ معتزلة وأشعرية على حد سواء ،كذلك فأنها من المسائل التى وجد فيها خصوم المعتزلة وسيلة للتشنيع عليهم ، والتشكيك فى مذاهبهم وعقائدهم وقد تناولها العلماء بالبحث والدراسة ، وان كانوا قد اختلفوا بصددها ، فانقسموا بين مؤيدين ورافضين بالنسبة للفكر العقلى الاعتزالى الذى أتسع ليشمل المشكلة برمتها على المستويين العقلى والنقلى وكلمة حق نقول أن المعتزلة ان صدقت نواياهم وسرائرهم فانهم يمثلون الفكر العقلى بحق ، حيث تعمقوا فى بحث هذه المسألة أكثر من خصومهم وعلى ذلك ، فان المعتزلة عندما بحثوا هذه المسألة ونظروا اليها من ناحيتين : الناحية الاولى مدى ارتباط هذه المسالة بمبحث " الوجود " أى هل يمكن اعتبار المعدوم شيئا موجودا فى حال عدمه ؟ وعلى ذلك ينطبق عليه صفة الثبوت ، فيصبح له خصائص الجوهر والعرض ـ كالبياض والسواد ، ومن هنا ينطبق عليهم القول بقدم العالم

أما الناحية الثانية : فهي مدى ارتباط المعدوم في حال عدمه بالعلم والارادة والقدرة الالهية .. ؟ أي مدى تعلق المعدوم بالعلم الالهي ، وبذلك تصبح مسألة من المسائل التي تدخل في نطاق العلم الالهي والاحاطة الالهية فتكون هذه المسألة من مسائل المعرفة .

ولعل هاتين النظريتين نجدهما عند المعتزلة الذين حاولوا اثبات شيئية المعدوم عقلا ، بل ولعل النصوص التي وجدت عند بعض المعتزلة تزيد الامر ايضاحا .

يقول عبد القاهر البغدادي / ت عام ٤٢٩ /هـ نقلا عن أئمة المعتزلة في قولهم " المعدوم شيء " ان المعتزلة اختلفوا في تسمية المعدوم شيئا ، منهم من قال : لا يصح أن يكون المعدوم معدوما ومذكورا ، ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتا ، ولا جوهرا ، ولا عرضا وهذا اختيار الصالحي منهم (1) وهو موافق لاهل السنة في المنع من تسمية المعدوم شيئا ، وزعم آخرون من المعتزلة ان المعدوم شيء ، ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض وهذا اختيار الكعبي

(1) الصالحي : هو أبو الحسن محمد بن مسلم الصالحي كان عظيم القدر في علم الكلام ، وكان يميل الى الارجاء وله في ذلك مناظرات مع أبي الحسين الخياط وهو من رجال الطبقة السابعة انظر : ابن المرتضى ــ المنية والامل . ص ٧٨ تحقيق دكتور علي سامي النشار ــ ط دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢ .

منهم[1] وزعم الجبائى[2] وأبنه أبوهاشم[3] أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فان الوصف ثابت له فى حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهرا وكان العرض فى حال عدمه عرضا وكان السواد سوادا والبياض بياضا ، فى حال عدمهما . وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم شيئا ، من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى فيه[4] .

أما الخياطية منهم[5] فقد ذهبوا الى أبعد من ذلك اذ فارق الخياط[6] فى هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة فزعم ان الجسم

---

(١) الكعبى : هو أبو القاسم بن محمد الكعبى — من معتزلة بغداد توفى عام / ٣١٩ /هـ ، كان تلميذا لابى الحسين الخياط الا أنه عارض الخياط فى قوله ان المعدوم شئ .

(٢) الجبائى : أبو على محمد عبد الوهاب الجبائى — كان اماما فى علم الكلام أخذه عن أبى يعقوب الشحام رئيس معتزلة البصرة ، تتلمذ عليه أبو الحسن الاشعرى شيخ الاشعرية — توفى الجبائى عام /٣٠٣/هـ .

(٣) أبو هاشم : هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد الهمذانى . متكلم مشهور كان هو وأبوه أبو على الجبائى من كبار المعتزلة توفى عام/٣٢١/هـ .

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق — ص ١٧٩ — ص ١٨٠ .

(٥) الخياطية : أتباع أبى الحسين الخياط وهو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، أستاذ أبى القاسم البلخى ، وعبد الله بن أحمد ولعل الخياط توفى عام / ٢٩٠ هـ / أو عام ٣٠٠هـ .

(٦) الخياط : هو ابو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، كان عالما فاضلا من أصحاب جعفر ، وله كتب كثيرة منها كتاب الانتصار — بردية على فضيحة المعتزلة لا[illegible] الراوندى . [illegible] الخياط عام / ٢٩٠ / [illegible]

فى حال عدمه يكون جسما ، لأنه يجوز ان يكون فى حال حدوثه جسما ، ولم يجزأن يكون المعدوم متحركا لان الجسم فى حال حدوثه لايصح ان يكون متحركا عنده ، فقال كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له ، فى حال عدمه (١) .

وينقل أبو المظفر الاسفراينى ت عام / ٤٧١ /هـ بعض النصوص عن مزاعم المعتزلة فى قولهم " المعدوم شئ " فيقول : "ومما أتفق جميعهم غير الصالحى من فضائحهم قولهم ، أن المعدوم شئ ، حتى قالوا :أن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد ، والبياض بياض . ويقولون ان هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود به واذا وجد لم يزد فى صفاته شئ ، بل هو الجوهر والعرض والسواد فى حال الوجود على حقائقها المتحققة فى حال العدم " (٢) .

وفى نص آخر يوضح نظرية الخياط ت عام / ٣٠٠ /هـ فى المعدوم وأرتباط المعدوم بالعلم والوجود . يذكر الشهرستانى / ٥٤٨ /هـ " ان الخياط غالى فى اثبات المعدوم شيئا وقال :الشئ مايعلم ويخبر عنه ، والجوهر جوهر فى العدم والعرض عرض فى العدم ، وكذلك اطلق جميع الأجناس والاوصاف حتى قال : السواد سواد فى العدم

---

(١) البغدادى ــ الفرق بين الفرق ــص ١٨٠ .
(٢) الاسفراينى : التبصير فى الدين ــ ص ٣٧ ــ تحقيق محمد بن زاهد الكوثرى مطبعة الانوار ــ ١٩٤٠م .

فلم يبق الاصفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت" (١) .

وفي نص آخر يقول الشحام / ٢٦٧ /هـ ان المعدوم شيء وذات وعين ، وله خصائص المتعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضا ، ولونا وكونه سوادا ، وبياضا " (٢) .

لكن يبدو أن المعتزلة قد اختلفوا فيما بينهم حول شيئية المعدوم وخصائص تعلقاته بالوجود والعلم الالهي ، اذ قد صدرت عن بعضهم عدة أقوال تفيد نفيهم " ان المعدوم شيء " او حال أو جسم .

يذهب الشهرستاني في ذكرمخالفيهم في شيئية المعدوم فيذكر " ان المتأخرين من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار ت عام / ٤١٥ /هـ (٣) وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم ، وخالفة في ذلك أبو الحسين البصري فتصفح أدلة الشيوخ وأعترض على ذلك بالتزييف والابطال . وأنفرد عنهم بمسائل منها نفي الحال ، ومنها نفي المعدوم شيئا

---

(١) الشهرستاني ــ الملل والنحل ــ جـ ص ٧٧ .
(٢) الدكتور النشار ــ فرق وطبقات المعتزلة ــ جـ ٢ ص ١٦٩ .
(٣) القاضي عبد الجبار : هو قاضي القضاه عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أحمد بن خليل بن عبد الله الهمذاني الاستربادي أبو الحسن ، فقيه ، أصولي متكلم ، ومفسر ، توفي في ذي القعدة عام / ٤١٥ هـ /

ومنها نفي الالوان أعراضا (1) .

وربما أختلف بعض معتزلة بغداد مع غيرهم في اقرارهم بشيئية المعدوم ، كالصالحي والكعبي / ٣١٩ /هـ فقد تبرأ الكعبي من أقوال أستاذه أبو الحسين الخياط في قوله أن المعدوم شيء وجسم وتبرأ الكعبي من أبي الحسين الخياط بسبب هذه البدعة وأستفظعها منه وقال " وأن القدرية وان قالوا في المعدوم أنه شيء وجوهر ، وعرض وسواد وبياض ، فانهم يقولون أنه جسم وأنه قابل للاعراض ، وهذا القول منه (يقصد الخياط) يوجب كون الأجسام قديمة ، ويقصد به الى نفي الصانع . وقد أقر الكعبي بضلال أبي الحسين الخياط في قوله ان المعدوم شيء وجسم . (2)

كذلك القوطي /ت عام ٢٢٦هـ / (3) اذ يذهب الى القول : " أن الأشياء قبل كونها معدومة ليست أشياء ، وهي بعد أن تعدم من وجود تسمى اشياء ، ولهذا المعنى كان يمنع القول بأن الله تعالى قد كان لم يزل عالما بالأشياء قبل كونها فانها لا تسمى أشياء " (4) .

---

(1) الشهرستاني ــ الملل والنحل ــ جـ١ ، ص ٨٥ .
(2) الاسفرايني : التبصير في الدين ــ ص ٥١ .
(3) القوطي : هشام بن عمرو القوطي توفي عام ٢٢٦هـ .
(4) الاسفرايني ــ التبصير في الدين ــ ص ٥١ .

ويمكن حصر هذه الأتجاهات المختلفة عند المعتزلة في اتجاهين رئيسيين الأتجاه الأول يمثله معتزلة بغداد .

" البغداديون " اذ يقولون : أن المعدوم ذات فقط، وأن المعدوم شيء ومعلوم وليس بجوهر ولا عرض ،والمقدورات مقدورات قبل كونها ـ والمعلومات معلومات قبل كونها ،ويرى هؤلاء صفة واحدة للمعلوم وهي : الشيئية [٥] .

وعلى ذلك فقد دارت المناقشات في مدرسة بغداد فيما حول معنى الشيء الموجود ،واهتموا لذلك بالبحث حول ماهية الشيء ـ فقالوا ان النظر شيء يدل على فكرة يمكن معرفتها والأشارة اليها بتركيب لغوى لا يعني ضرورة وجودها لان الوجود صفة تضاف الى الجوهر ، وبهذه الأضافة يصير جوهرا موجودا وبدونها يصير معدوما رغم أن له مادة وعرضا ، حتى أن الله تعالى يخلق باضافة صفة الوجود لذلك فان معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن الشيء التي يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشيء ، وبين وجود هذا الشيء او عدمه . [٢]

---

(١) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ جـ١ ـ ص ٧٤ .

(٢) دكتور محمد على أبو ريان ـ تاريخ الفكرالفلسفي في الاسلام ص ٢٩٩ ـ ط دار المعرفة الجامعية ـ ١٩٨٠م .

أما الاتجاه الثاني : فيمثله معتزلة البصرة " البصريون " : اذ يقولون : أن المعدوم ذات وصفات ـ وتنقسم الصفات الى صفات جوهرية : وهي الجوهرية والوجود يمنحها الله ،والتحيز (الكون) ، ثم الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود أما الصفات العرضية : فتتمثل في قبول الذات للاعراض، وهي صفة تحيز العرض في الذات لان لكل عرض مكان ،ومكان العرض هنا هو الذات (1) .

ويفسر الجويني /٤٧٨/هـ أراء معتزلة البصرة فيقول : أن معتزلة البصرة أثبتوا المعدوم شيئا وذاتا وعينا ،ووصفوه بخصائص أوصفات الأنفس ،وزعموا أنه جوهر في عدمه لنفسه وأن العرض لون أو طعم اورائحة أو كون ، فأثبتوا خصائص الأجناس عدما كما أثبتوها وجودا (٢) .

هذه المسألة عميقة الجذور والمعنى ،وليس من البساطة أن يمر عليها شيوخ المعتزلة العقليون مرور الكرام ، قبل أن يشبعوها بحثا ، ويعمقوا فيها النظرويوسعوا دائرة الحمل او الاثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معا (وهذا هو مقصود الجبائي القول " شي "

---

(١) المصدر السابق ـ ص ١٧٠ .
(٢) الامام ابو المعالي الجويني ـ الشامل في اصول الدين ـ ص ٣٤ ط دار العرب للبستاني ـ القاهرة ١٩٨٩ .

سمة لكل معلوم ، لأن كل مايمكن ذكره والاخبار عنه فهو معلوم ، وهـذا بالطبع هو موقف العقليين " [1] .

اذن فالمسألة لها شق آخر وهو تعلق العلم بالمعلوم فى حال وجوده وفى حال عدمه [2] ، وهذا ما أشار اليه المعتزلة . " فالعلـم عند المعتزلة ، او بالاحرى الاسناد او الاثبات يتعلق بما فـى الاذهان وما فى الاعيان ، بينما هو عند الاشاعرة يتعلق بما فـى الاعيان ، انه عند المعتزلة كعقليين يتعلق بالوجود والفكر ، بينمـا لايتعلق عند الاشاعرة الا بالوجود العينى ولايعنى ذلك أن الاشاعرة ينكرون علم بيوم القيامة ولكن نظر المعتزلة الى العلم الالهى من حيث أزليته ، وتعلق الاشاعرة بالمعلوم من حيث وجوده . [3] .

ويوم القيامة شئ ليس بموجود فى الماضى او الحاضر ، ولكـن وجوده فى المستقبل سيكون بالتأكيد لقوله تعالى " ان زلزلة الساعـة شئ عظيم " سورة الحج آية (١٠) . فالله تعالى سمى القيامه شيئـا قبل وجودها ، على رأى المعتزلة [4] ، اذن فالقول بشيئية المعـدوم عند المعتزلة من هذه الناحية فرع عن قولهم فى الصفات الالهيـة [5]

---

(١) دكتور أحمد صبحى — فى علم الكلام — جـ١ ، ص ٢٧٩ .
(٢) المصدر السابق — ص ٢٧٩ .
(٣) المصدر السابق — ص ٢٨٠ .
(٤) الجوينى — الشامل فى اصول الدين — ص ٤٣ .
(٥) دكتور — النشار — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ ، ص ٤٢٥ .

وبصفة خاصة صفتى العلم والقدرة ، فمن جهة العلم ،يقول أبو الهديل العلاف /٢٢٦/هـ : أن علم الله هو هو (أى الله) وأن الله يعلم نفسه ،وأن نفسه ليست بذى غاية ولانهايةوبهذا فان المعتزلة تصل الى أن : علم الله لامتناهى كماأن الذات لامتناهية ،ويقول الاشهرى أن العلاف أخذ هذا القول عن أرسطو فى مقالته الثانية عشر من كتاب" ما بعد الطبيعة " الله علم علـه ،قدرة كله ، سمع كله بصركله . (1)

وعلى ذلك فان المعتزلة ترى أن علم الله تعالى قديم لامتناهى كما أن ذات الله لامتناهية ،ولكن لما كان علم الله هو الله ،ولما كانت ذاته تعالى تتصف بالقدم فاذن علمه قديم أيضا ، وهنا نتسائل : هل مايعلمه الله تعالى وما يقدر عليه قديم مثل علمه به ،وقدرته عليه ؟ .

ترى المعتزلة أن علم الله قديم ، وبناء على هذا التصور يكون العالم قديما من حيث هو جزء من موضوع هذا العلم ، وحادثا من حيث أنه لمتحقق فى الزمان ، والجواهر والاعراض فى حال العدم لم تزل معلومة من الله تعالى ، فما يعلمه الله قديم ،ولايمكن لأى شيء كان أن يزيد فى علمه تعالى . ان الله تعالى عند المعتزلة لم يزل عالما

---

(1) دكتور على سامى النشار ـ فرق وطبقات المعتزلة جـ٢ ـ ص١٤٠ ـ ص ١٤١ .

بالأشياء كلها ،ولا يجوز حدوث شيء ، الا وهو لم يزل بعلمه .[1]

وأما من جهة القدرة الالهية ،فان المعتزلة يذهبون الى أن قدرته تعالى مثل علمه منبسطة على كل شيء يقولون أن الله على كل شيء قدير ، وبكل شيء عليم ولا شئ يغيب عن علمه ،ولا شيء يخرج عن قدرته ، واذا كان ما تحقق وما يتحقق من الاشياء محدودا في الكم والعدد والأبعاض فان هذا شيء لايعني أن قدرة الله تقف عند هذا الحد لانها غير متناهية .[2]

ويمكن أن نتسائل هنا : هل ما صدر عن المعتزله من أقوال وآراء حول شيئية المعدوم من جهة الثبوت يعني قولهم بقدم العالم ؟.

لا أعتقد أن المعتزلة على أختلاف طوائفهم وآرائهم يمكن أن يقعوا في هذا الخطأ ،فالمعتزلة أهل توحيد وعدل فكيف يسقطون في هذا المزلق الخطير؟.

لقد أتهمهم علماء السنة بهذا الأتهام الخطير-اذ ذكر الأسفرايني /٤٧١/هـ أن فكرة المعدوم شيء هي تصريح بقدم العالم[3] ،وذهب الى هذا ايضا بعض الباحثين المحدثين اذ يذهب

---

(١) المصدر السابق - ص١٤١ -ص ١٤٢ .
(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٤٢ .
(٣) انظر - الاسفرايني - التبصير في الدين ص ٣٧ .

الدكتور يحيى هويدى الى أن الاشاعرة قالوا بأن الاجسام لاتسبق الحوادث ، فما ذلك الا لأن المعتزلة أو بعضهم [1] كانوا قد ذهبوا الى ان الاجسام لها وجود سابق على وجودها المعروف الذى توجد فيه ملابسة للحوادث وهو وجودها باعتبارها معدومات قديمة ،والمعدوم عندهم هو ماله حظ ما من الوجود وهكذا ترى أن نظرية المعتزلة فى المعدوم وكان الأساس فى قولهم بقدم العالم على هذه الصورة التى عرفناها لهم [2] غير أن الدكتور أحمد صبحى يتناول هذه المسألة عند المعتزلة والاشاعرة من زوايا متعددة ، فقام بتحليل أنظار المعتزلة وردود الاشاعرة وعرضهم المشوه لهذه المسألة فى فكر لمعتزلة وهو بدوره يبرئ المعتزلة من تهمة القول بقدم العالم أو الأشياء [3] .

والواضح أننا هنا أمام رأيين مختلفين ،ولانستطيع أن نميل الى أى رأى منهما دون تحليل آراء المعتزلة ومقاصدهم ، أن

---

(1) الذى ذهب الى القول بأن المعدوم جسم هو ابو الحسين الخياط / ٣٠٠هـ/ومن تابعه من الخياطية المعتزلة .

(٢) راجع الدكتور يحيى هويدى ــ علم الكلام والفلسفة الاسلامية ص ١٤٩ــ ص ١٥٦ ــ ص ١٥٧ .

(٣) لمزيد من التفاصيل راجع ــ الدكتور أحمد صبحى ــ فى علم الكلام ط١ (المعتزلة) ص ٢٧٣ حتى ــ ص ٢٨٨ .

كذلك انظر تعليقات سيادته بالهامش .

المعتزلة أهل توحيد وتنزيه ،وأن التصريح بقدم العالم او الاعتقاد بذلك بناء على " اثبات شيئية المعدوم " عقلا لايستقيم مع اصول مذهبهم في التوحيد والتنزيه المطلق " . (١)

وعلى ذلك لايقصد المعتزلة هذا اطلاقا ، " بل أنهم قسموا الأشياء الى موجودة ومعدومة ،وأن الأشياء كانت كلها معدومة قبل الوجود ، ثم أستمدت وجودها عن الله تعالى ، فمن مادة العدم وجد العالم ، والله تعالى هو مانح الوجود ، ان الغاية من تقسيم الأشياء الى هذين القسمين هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم ،وأن فعله هو فقط منح الوجود للمعدوم . ولكن هل العدم أي مادة الوجود قديمة ؟لم يصرح المعتزلة بهذا ، ان العدم عندهم شئ وله ماهية لكن الله تعالى لم يعط

---

(١) التوحيد عند المعتزلة يعني أن الله تعالى ليس جسما ولا أجزاء وليس بجوهر ولا عرض غير أن المخلوقات الحسية هي التي تتكون من الاجزاء والجواهر والاعراض والله تعالى هو الذي يركب الماهيات في هذا العالم ،ويعيد الخلق مرة اخرى ، الله تعالى يخلق الاشياء ويصورها وهو قديم ، ولاشئ يسبق وجوده " .

- Hassan Ebrahim Hassan, Islam a religious, Political Social First Edition, Bagdad, Iraq, 1967, P.164.

للعدم هذه الماهية وانما ظهر منه العالم بايجاب الله (1) .

ولهذه النظرية تعليق وتحليل آخر ،فالقول بالمعدوم عندهم هو الحل الوحيد لمسألة الخلق ،ولتفسيرالتباين الجوهرى بين الله تعالى والمخلوقات ، والذى أدى بالمعتزلة الى هذه النتيجة هو محاولتهم الدفاع عن التوحيد ،وحفظ عقيدة الله تعالى مجردة عن كل مايشوب المادة ،وجعل المادة بعيدة كل البعد عنه تعالى ، وهم لايلجأون فى فكرتهم الى الله تعالى الا فى تكوين هذه المعدومات (2) .

لكن ثمة قصور فى فكرة بعض المعتزلة فى القدرة الالهية اذ أن مفهوم القدرة فقط انما تجوز فى منح الوجود للمعدوم وهذا ماصرح به احد شيوخهم (3) " مثل معمر بن عباد السلمى / ٢٢٠ /هـ فقد أنكر اطلاق القدرة ،وذكر ان القدرة فى منح الوجود للمادة الاولى التى منها تتبع الموجودات أما الموجود من حيث هو حادث فى الوجود فلا تتعلق به قدرة الله والا تعلقت بحادث وعلى ذلك فان تأثير القدرة الالهية فى الوجود فقط ، والقادر يعطى الوجود ،

---

(1) دكتور على سامى النشار ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ١ ـ ص ٤٢٥ ، ص ٤٢٦ .

(2) دكتور النشار ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ ص ١٧٠ .

(3) دكتور النشار ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ـ جـ١ ، ص ٥١٣ .

والممكن في ذاته لايحتاج الى القادر الا من جهة الوجود • فتكـــون هكذا وظيفة الفاعل – آى الله تعالى محدودة ومحصورة في منح الوجود فقط للمعدومات(الممكنة) ، لأنه لو منح أيضا ماهية المعـــــدوم لاصبحت ماهيته تعالى في نظر المعتزلة ،مشابهة لماهية المخلوقـات لكن ليس كمثله شيء •

اذن تكون وظيفة الله تعالى في خلق العالم محصورة في منـح الوجود فقط للمعدوم ،وليس في خلق الماهيات المعدومات ،ووصـــل المعتزلة لهذه النتيجة لرد كل مشابهة بين الله والعالم المخلوق • (١)

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة دائما يميزون بين ماهيـــــة الفعل وماهية الموضوع وأعتبار العدم متميزا تماما عن ماهية الله وذلـــك لتجنب المذهب الحلولي ،وهو خلط الله وأندماجه في العالم (٢) .

ومما لاشـــك أن لهذه المسألة " المعدوم شيء " جذورا وأصولا فلسفية عند المعتزلة على أختلاف طوائفهم ،وهذا ما دأب الخصوم على اثباتـــه •

---

(١) دكتور النشار – فرق وطبقات المعتزلة – ص ١٧٠ ،ص ١٧١ •

(٢) دكتور النشار– المصدر السابق –ص ١٤٢ •

اذ يقرر الشهرستاني /٥٤٨/هـ ، ان شيوخ المعتزلة جميعـــا قرؤا كتب الفلاسفة وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام · وبخاصة النظـــام ٢٣١هـ ،والعلاف /٢٢٦/هـ ومعمرين عياد السلمى /٢٢٠/ هـــ وبخاصة في مسألة الصفات والوجود الطبيعي [1] · ولذلك نجد له أثـر كبير في توجيه فكرهم وأنظارهم في مناقشة " شيئية المعدوم " فمن ناحية نجد أن قول المعتزلة أن المعدوم ذات،ولذلك فان المعدوم شـــئ ومعلوم ، وان كان ليس بجوهر ولا عرض ، والمقدورات مقدورات قبـــل كونها ، والمعلومات معلومات قبل كونها ، كما هو عند البغداديـــين منهم ، فان ذلك يعني أن فكرة المعدوم المعرى عن كل صفة ماعـدا الذاتية يشبه الهيولى التي قال بها أرسطو ، والهيولى عند أرسطـوا هي المادة الخالية من كل صورة ،والتي يمكنها أن تقبل كل صـــورة عند الوجود ،ونزعم المعتزلة كما زعم أرسطو أن هذه المادة الاولـــى قديمـة · [2]

---

(١) راجع الشهرستاني ــ الملل والنحل ــ جـ١ مواضع متفرقـة ، ص ٤٩ ، ص ٥٣ ، ص ٦٨ ·

(٢) دكتور النشار ــ فرق وطبقات المعتزلة ــ جـ٢ــ ص ١٦٩ــ ص ١٧٠ كذلك ــ الشهرستاني ــ الملل والنحل ــ جـ١ ــ ص ٧١ (وقد جاء في نص أن ثمامة بن أشرس التميرى عام/٢١٣/هـ قال : العالم فعل الله بطباعه ولعله اراد بذلك ماتريـــده الفلاسفة من الايجاب بالذات دون الايجاد على مقتضـــى الارادة ولكن يلزمه على اعتقاده ذلك مالزم الفلاسفة من القـول بقدم العالم ·

من ناحية أخرى فان قول معتزلة البصرة . أن المعدوم شـــى ' " ذات وصفات واثباتهم الجوهرية والعرضية للمعدوم يعنى فى رأيهـم أن بعض الأجناس والانواع مثل الجوهرية والعرضية والجسمية ، واللونية ، أشياء ثابته فى العدم ، لأن العلم قد تعلق بها ، أى أن المعـلوم يجب أن يكون شيئا ، حتى يتوكأ عليه العلم . وبما أنه عنـــد المعتزلة العدم فيكون العدم شيئا [1] ، وهذا يدل على أن فكـرة الوجودية متأصلة فى فكر المعتزلة ، وفى هذا النطاق نجد مـــدى تعلق فكرة المعدوم بالعلم اذ عندما ردت المعتزلة علم الله الى ذاته قالت ان العلم قديم ، وكذلك موضوع هذا العلم ولما كان الله تعالـى لم يزل يعلم الاشياء قبل وجودها ، فلزم ان تكون هذه الاشياء حقيقية قبل وجودها ، وقد زعم المعتزلة كذلك أن الله تعالى لا يمنـــح الا الوجود فقط للماهيات القديمة المعدومة التى لم يزل هو تعالـى يعلمها وهذا نوع من الوجودية المسرفة عند المعتزلة [2] مما يوضـح أن مصدر " فكرة المعدوم " عندهم قد اقتبسوها من اليونان [3] .

وهذا ما يؤكده الشهرستانى — يقول أرسطو فى السمـــاع الطبيعى أن الهيولى أى المادة الاولى أزلية أبدية ولو كانت الهيولى حادثة ، لحدث عن موضوع ولكنها هى موضوع تحدث عنه الأشياء ... فاذا جاز أن نقول أن المعتزلة تأثرت بفلسفة ارسطو " فان مذهبهم

---

(1) دكتور — النشار فرق وطبقات المعتزلة ص ١٧٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٧٢ .
(٣) نفس المصدر ص ١٧٢ .

الوجودى مشبعنظرية المثل الافلاطونية " . (1)

واذا كان شيوخ المعتزلة قرأوا مؤلفات اليونان ،وبصفة خاصة أرسطو وأفلاطون ، الا أنهم لم يؤمنوا ايمانا كاملا بنظرياتهماالفلسفية فى الوجود الطبيعى والعالم المثالى سوى بعض الشذوات القليلة التى تتصل بموضوع المعرفة والوجود ، والهدف من ذلك تقوية نظرياتهم وبراهينهم العقلية فى الاستدلال على وجود الله تعالى وتوحيده وأحاطة علمه بكل شئ ، سواءمايقع فى الزمان او ما هو خارج الزمان ، وهذا ما نجده بالفعل فى مسألة المعدوم " وتعلق العلم بالمعلوم فى حال وجوده أو عدمه .

فاذا كانت المعرفة بالمعنى الفلسفى اليونانى المعرفة بالكليات ، فهذا يستلزم عند المعتزلة موضوعات ،وهو هذا "المعدوم" الذى قالوا به ووصفوه خارج الزمان ، هذا على أختلاف بينهم — فمعمر بن عباد السلمى — فيما يذكر الشهرستانى يقول أنه لايجوز تعلق العلم بالمعدوم على أستمرار عدمه " (2)

الا أن جوهر مذهب المعتزلة بصفة عامة هو القول بوجود موضوعات الافكار وزاد المعتزلة على ذلك بأن الله وحده يمنح الوجود

---

(1) المصدر السابق — ص ١٧٣ .
(2) الشهرستانى — الملل والنحل — جـ ١ — ص ٦٨ .

لهذه الموضوعات المعدومة اذن نستطيع ان نخلص من هذا الى أن فكرة العدم عند المعتزلة مقتبسة من فلسفة افلاطون وأرسطو ، اذ أخذوا عن أفلاطون فكرة المثل بدون أن يقولوا بوجودها الحقيقي خارج الزمان فقط هذه المثل ساعدت على تكوين المذهب الوجودي المعتزلي وأخذوا عن ارسطو فكرة الهيولي وهي المادة الاولى للخلق ، والتي تكتسب صورتها النهائية مع الوجود " [1] وعلى ذلك فان للشيء وجودان وجود في حال عدمه — وهو المعدوم كما أثبته المعتزلة ،ووجود بعد خلق الله تعالى للاشياء منه واكتسابه صفة الموجود أو المخلوق .

ثالثا — المعدوم عند الاشاعرة ونقدهم لآراء المعتزلة :

رأينا كيف بحث المعتزلة مشكلة (شيئية المعدوم) ووقفنا على مدى تعمقهم العقلي في هذه المسألة ، الأمر الذي دفع ببعض خصومهم الى التسنيع عليهم بوصفهم قائلين بقدم العالم فقال الاسفراييني /٤٧١/" ان شيئية المعدوم تساوي تماما قدم العالم [2]

(1) لمزيد من التفاصيل انظر : دكتور النشار — فوق وطبقات المعتزلة — جـ٢ ، ص١٧٠ — ص ١٧١ — كذلك نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام — جـ١ — ص ٤٢٦ .

(2) الاسفراييني — التبصير في الدين — ص٣٧ .

وهذا ما لم يقصده المعتزلة وأنما أرادوا أن يميزوا فقط بين ماهية الله وماهية العالم وأن الله تعالى يمنح العدم الوجود ،والوجود مايشترك فيه الله تعالى والعالم [1] ، يضاف الى ذلك أن المعتزلة أرادوا أن يجعلوا من هذه المسألة مبحثا من مباحث المعرفة فالله تعالى قد أحاط بكل شيء علما ، في حال الوجود العيني والذهني وفي حال العدم .. ان خطأ المعتزلة هو تقعرهم في تفسير العدم – أو ماهية المعدوم أما الاشاعرة فقد نظروا الى هذه المسألة من زاوية محافظة الى حد كبير ، فلم يشأ أحد منهم الخوض فيها بحرية عقلية بعيدا عن معطيات الكتاب والسنة . فالعدم والمعدوم هو لاشيء ،وأن الله أوجد العالم حادثا في زمان مخلوقا لامن مادة قديمة أو سابقة من هيولى أو من شيء معدوم .

لذلك يذهب الامام فخر الدين الرازي/ت عام ٦٠٦/هـ الى رفض فكرة المعتزلة في شيئية المعدوم . وخلق القرآن والرؤية والوعد والوعيد وخلق أفعال العباد وغير ذلك [2] ويناقش الرازي هذه المسألة ، – مستدلا على رفض فكرة المعدوم شيء " فيقول : المعدوم

---

(١) دكتور النشار – نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، جـ١ ، ص ٤٢٧ .

(٢) دكتور فتح الله خليف – فخر الدين الرازي – ص ٤٢ – ط دار المعارف بمصر – ١٩٦٦م .

ليس بشيء " والمراد منه أنه لايمكن تقرير الماهيات منفكة عن صفة الوجود والدليل عليه أن الماهيات لو كانت متقررة في نفسها لكانت متشاركة فى كونها متقررة خارج الذهن ومتخالفة بخصوصياتها ، وما به المشاركة غير مابه المخالفة ، فكأن كونها متقررة خارج الذهن أمرا مشتركا فيه زائدا على خصوصياتها ، ولامعنى للوجود الا لذلك . فيلزم أن يقال انها حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود وهذا محال . وأيضا فانا ندرك التفرقة بين قولنا انسواد سواد ، وبين قولنا ان السواد متقرر فى الخارج صفة زائدة على الماهية ، وأحتجوا (يقصد المعتزلة) بأن المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت[1] . وبيان ذلك من بعض النواحى الأولى انا نميز بين طلوع الشمس غدا من مشرقها وبين طلوعها غدا من مغربها ، وهذان الطلوعان معدومان ، فقد حصل الأمتياز بين المعدومات.

والثانية : انا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ، ولانقدر على الطيران الى السماء فهذه الاشياء معدومة مع أنها متميزة ويعلق الرازى على ذلك ردا على المعتزلة فيقول " ان ماذكرتم منقوض بتصور الممتنعات ويتصور المركبات كجبل من ياقوت ، وبحر من زئبق ، ويتصور

---

(1) الامام الفخر الدين الرازى ـ أصول الدين ـ (وهو الكتاب المسمى معالم أصول الدين) . ص ٢٦ . تحقيق طه عبد الروءف سعد . ط مكتبة الكليات الازهرية بدون تاريخ .

الاضافات ككون الشيء حاصلا في الحيز وحالا ومحلا ،فان هذه الأمور متمايزة في العلم مع انها نفي محض بالاتفاق" [1] ومع نفي الرازي لثبوت شيئية المعدوم ، الا أنه من ناحية أخرى لاينفي معلومية المعدوم ، وهذا في نطاق تعلق المعدوم بالعلم والاحاطة والقدرة ،وربما ذهب الجويني /٤٧٨/هـ الى هذا الرأي اذ أن صريح العقل حاكم بأن المعلوم اما موجود واما معدوم ،ويفسر هذا الرأى فيقول " وهذا يدل على امرين – الاول : تصور ماهية الوجود تصور بديهي لأن ذلك التصديق البديهي موقوف على ذلك التصور وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا .

الثاني : أن المعدوم معلوم ، لأن ذلك التصديق البديهي متوقف على هذا التصور ،فلو لم يكن هذا التصور حاصلا لامتنع حصول ذلك التصديق . [2]

وقد انطلق الاشاعرة والماتريدية [3] وهم الأمتداد الحقيقي

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٧ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥ .
(٣) ملا على القارى /١٠١٤/هـ ضوء المعالي شرح بدء الآمال في التوحيد – مخطوط – تحقيق دكتور محمد محمود ابوقحف ط – دار الثقافة للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٩٣م .

لمذاهب اهل السنة والجماعة ــ في الاستدلال على نفي شيئيـــة المعدوم من خلال استدلالهم العقلي على حدوث العالم أو المادة، بما تحتويه من الجواهر والاعراض، واثبات تفرد الله تعالى بصفـة القدم، وان سائر الموجودات أو الممكنات حادثة. فالاعراض الثابـت وجودها للاجسام حادثة، وأن الله تعالى خالقها كما أنه تعالـى خالق الاجسام وأن الاجسام لاتسبق الحوادث، وهذا على عكـس ما تصور المعتزلة من قبل، وعلى ذلك فان الأشاعرة قسموا المـوجودات قسمة ثنائية ــ الى قديم ومحدث فقط، وهذا أيضا عكس ما اثبتـه المعتزلة من قبل الذين قسموا الموجودات الى قسمة ثلاثية ــ الـى قديم، ومعدوم، ومحدث. وأن المحدث عند المعتزلة هو ماكان ثم كان لا أنه مالم يكن ثم كان [1] وهذا يوضح السبب الرئيسي وراء قـول بعض المعتزلة كالاصم [2].

ومعمر بن عباد السلمي / ٢٢٠/هـ وثمامة بن الاشرس ت عـام ٢١٣/هـ، بأن الله تعالى لم يخلق شيئا من الاعراض كلهـا، وأن الاعراض المتولدة لافاعل لها وأن الافعال وهي اعراض عند من يثبـت الاعراض يخلقها الله بل الانسان هو الفاعل لها على الحقيقـة [3]

---

(١) دكتور ــ يحيى هويدي ــ علم الكلام والفلسفة ــ ص ١٤٩.

(٢) الاصم : هو ابو بكر عبد الرحمن بن كيسان الاصم ــ من رجـال الطبقة السادسة من المعتزلة.

(٣) نظرنا : ١ــ البغدادي الفرق بين الفرق. ص ١٧٣.
٢ــ الشهرستاني ــ الملل والنحل ــ جـ١ ــ ص ٧١.

فهذه الاراء عند المعتزلة وراء تصريحهم بشيئية المعدوم، فضلا عن أنقاص القدرة الالهية ،وهذا ما اراد الاشاعرة الرد عليهم فيه، فأثبت الاشاعرة الاعراض للاجسام وكذلك قالوا أنها من فعل الله تعالى ،وهذا تأكيد للقدرة الالهية فى ميدان المادة ،كما أكدوها فى ميدان الفعل الانسانى [1] واذا ما أردنا استقصاء آراء الاشاعرة فى هذه المسألة فان ذلك يدعونا الى استطلاع تحليلهم لمذهب المعتزلة فالاشعرية لايفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين [2] ، ومعنى هذا أن الاشاعرة ينفون مطلقا شيئية المعدوم اذ أن الموجود على الحقيقة هو الذى يتحقق فيه الثبوت الذاتى والعينى ،وهو الشئ المقدور والمعلوم فى حال وجوده وقبل وجوده.

وفى هذا الباب يقول الايجى /٧٥٥/هـ فى المقصد السادس فى أن المعدوم شئ أم لا ؟ ان المعتزلة غير ابى الحسين البصرى ٤٣٦/هـ وأبى الهذيل العلاف /٢٢٦/هـ ذهبوا الى أن المعدوم، الممكن شئ ،فان الماهية عندهم غير الوجود معروضه له ،وقد تخلوا عنه ؛ومنه الاشاعرة مطلقا ،لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة ،فرفعه رفعها . (٣)

---

(١) دكتور يحيى هويدى ــ علم الكلام والفلسفة ــ ص ١٥٣.
(٢) الشهرستانى ــ نهاية الاقدام فى علم الكلام ــ ص ١٥١.
(٣) الايجى (عضد الدين). المواقف فى علم الكلام ــ ص ٥٣.

وبه قال الحكماء ، فان الماهية عندهم لاتخلو من الوجود الخارجى أو الذهنى . نعم المعدوم فى الخارج يكون شيئا فى الذهن وأما ان المعدوم فى الخارج شيء فى الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقا ، أو المعدوم فى الذهن شيء فى الذهن فكلا ، فالشيئية عندهم (اى الاشاعرة) تساوق الوجود ، وان غايرته ، لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء [1] .

ويستدل الايجى على نفى شيئية المعدوم من بعض الوجوه :

الاول : الثبوت أمر زائد على الذات لاشتراكه دونها ، ولأفادة الحمل ، ولا معنى للوجود الا هو قلنا : بل هو أعم من الوجود فان فسر به فلفظى ..

الثانى : ان العدم صفة نفى ، والموصوف بصفة النفى نفى ، كما أن الموصوف بصفة الاثبات اثبات [2] .

وفى طريقة الرد على المعتزلة الذين أثبتوا للمعدوم ذاتا وصفة قال الاشاعرة الذوات اما واجبه التقرر ، فتكون واجبة ويلزم تعدد

---

(1) المصدر السابق . ص ٥٤ .

(٢) نفس المصدر – ص ٥٤ – كذلك ذهب سعد الدين التفتازانى فى شرح المقاصد فقال " ان العدم صفةنفى فينتفى الموصوف به " راجع جـ١ – ص ٣٦٩ .

الواجب أولا فتكون محدثة مسبوقة بالنفى ، فقيل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره [1] وكذلك فان ثبوت الذوات عندكم (المعتزلة) ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب ، كما انها غير متناهية عندكم ، مع أن الموجود منها متناه ، فالكل أكثر من الباقية على العدم بمتناه فتكون متناهية [2] .

ومن ناحية أخرى فان الاشاعرة يؤكدون نفيهم لشيئية المعدوم وماله من خصائص الثبوت الذاتى عند المعتزلة ويحتجون لذلك بانظار عقلية ومنطقية .. يقول الايجى : أن القول بثبوت المعدوم ينفى المقدورية ،لأن الذوات ازلية والوجود والاحوال لاتتعلق بها القدرة [3] .ومعنى ذلك أن الازلية من حيث ثبوتها اذ لو لم يكن ثبوتها أزليا كان طارئا فلا يكون ثبوتها ذاتيا لسبق نفيها على ثبوتها فتكون منفية أولا كالممتنع فلايختص المنفى بحقيقة الممتنع، والمعتزلة يقولون بالاختصاص. ايضا الحقائق غير مجهولة فى زعمهم فيلزم كونها أزلية .

ومن ناحية أخرى، فان المعدوم ان كان مساويا للمنفى أو أخص منه لم يكن ثابتا ،وأن كان أعم منه لم يكن نفيا صرفا ،والا لما بقى فرق

---

(1) الايجى — المواقف فى علم الكلام — ص ٥٤ .
(2) سعد الدين التفتازانى / ٧٩٣/هـ — شرح المقاصد — جـ١ — ص ٣٩٩ .
(3) الايجى — المواقف فى علم الكلام — ص ٥٥ .

بين العام والخاص ، بل ثابتا وهوصادق على المنفى فيلزم ثبوتـــــه وهو محال (1) .

وكذلك مايقال أن المعدوم الممكن ثابت ، لا كل معدوم،فيصدق بعض المعدوم ثابت فلايلزم من صدقه على المنفى ثبوت. اذ يصـــير هكذا بعض المنفى معدوم ــ وبعض المعدوم ثابت وأنه لاينتج لكـــون الكبرى في الشكل الاول جزئية (2) . ويحلل الاشاعرة آراء المعتزلـــة في قولهم أن المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائـــق وما يتفرع على ذلك من قول بعض المعتزلة أن الذوات في حــــال العدم متصفة بصفات الاجناس كون السواد سوادا والبياض بياضـــا ، والجوهر جوهرا ،والعرض عرضا (3) ويرفض الاشاعرة هذه الفروض فـــي ذوات المعدومات الممكنة لذلك قال سعد الدين التفتازانـــــــي ٧٩٣/هـ ردا على هذه الافتراضات فقال : " لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من هذه الممكنات واللازم باطل ضــــرورة واتفاقا،وجه اللزم أن التأثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازليـــة تنافي المقدورية ،واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزاما ، واما على النافين فاثباتا بالحجة . والاحوال ليست بمقدورة باتفـــاق

(1) سعد الدين التفتازاني ــ شرح المقاصد ــ جـ ١ ــ ص ٣٩٩ ــ كذلك ــ راجع المصدر السابق ــ ص ٥٥٦ .

(2) الايجي ــ المواقف ــ ص ٥٥ .

(3) المصدر السابق ــ ص ٥٦ .

القائلين بها (١)

وعلى ذلك فان المعدومات الممكنة ليست لها صفة الثبوت الذاتى او العينى ، لأن فى اثباتها نفى للحدوث والمقدورية ،ولكن من ناحية أخرى يثبت الاشاعرة هذه الممكنات عقلا ، يقـــول التفتازانى " انا لانسلم كون الامكان ثبوتا بمعنى كونه ثابتا فـــى الخارج ، بل هو أعتبار عقلى يكفى ثبوت الموصوف به فى العقـــل ، اذ لاخفاء فى أن الممتنعات كشريك البارى ،وأجتماع النقيضين ،وكون الجسم فى أن واحد فى حيزين بعضها متميز عن البعض ومن الأمور الموجودة مع أنها منتفية قطعا ، وان مثل جبل من الياقوت ،وبحـــر من الزئبق من المركبات الخيالية ،متميز وممكن مع انها غير ثابتـــه وفاقا ، فانها مع تميزها ليست بثابته فى العدم اذ لاعدم لهـــا ولا وجود . اذ أن الحال صفة للموجود لاموجودة ولا معدومة .وفيـــه نظر ، لأن قاعدة المعتزلة ليست سوى أن كل متميز ثابت فى الخارج فان كان موجودا ،ففى الوجود ، أو معدوما ففى العدم أولا موجـــودا ولامعدوما نفى تلك الحال ، والوجود وغيره من الاحوال ليس لهـــا حالة العدم أصلا ، فمن أين يلزم ثبوتها فى العدم (٢) .

---

(١) سعد التفتازانى ـ شرح المقاصد ـ جـ١ ـ ص ٤٠٠ ،ص ٤٠١ .

(٢) المصدر السابق ـ ص ٤٠٧ ـ ص ٤٠٨ .

وفى الرد على المعتزلة فىقولهم : أن معنى كون المعدوم الممكن ثابتا فى الخارج ، أن السواد المعدوم مثلا سواد فى نفسه ،سواء وجد الغير او لم يوجد ،فبيانه ظاهر : لأنه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل ، لانه يستلزم أن لايبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذى هو الموجب لكونه سوادا ٠ وهو محال (١) .

وفى الرد على المعتزلة ٠ فى قولهم : الحال واسطة بين الموجود والمعدوم فقد أثبته امام الحرمين ،وأبو هاشم الجبائى ٣٢١/هـ وبطلانه ضرورى" لما عرف أن الموجود ماله تحقق ،والمعدوم ماليس كذلك ، ولا واسطة بين النفى والاثبات ضرورة وأتفاقا (٢) .

ويتابع الشهرستانى /٥٤٨/ هـ نقده الشديد وتحليله المنطقى لمذهب المعتزلة فى اثباتهم المعدوم شىء مشيرا الى تناقضهم ،وتأثرهم بالنظريات الفلسفية أو أخذهم بآراء الفلاسفة فى الهيولى دون تنقيح وفهم حقيقى لحقيقة مذاهب الفلاسفة ٠

لذلك ذهب الى أن رؤس المعتزلة دارت آرائهم فى شيئية المعدوم فى مسئلتين على طرفى نقيض ــ هما مسألة التخصيص

---

(١) المصدر السابق ــ ص ٤٠٨٠ .
(٢) الايجى المواقف ــ ص ٥٧٠

والتميز ومسألة الحال . فتارة يعبرون عن الحقائق الذاتية فـــى الاجناس والأنواع بالاحوال وهى صفات وأسماء ثابته للموجـــودات لاتوصف بالوجود ولا بالعدم ،وتارة يعبرون عنها بالاشياء وهى أسماء وأحوال ثابته للمعدومات لاتخص بالاخص ولاتعم بالأعم ،وذلك أنهـــم سمعوا كلاما من الفلاسفة وقرأوا شيئا من كتبهم ،وقبل الوصول الـــى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير صحيح ،وذلك أنهم أخذوا مـــن اصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسئلة المعدوم وأصحاب الهيولى هم على خطأ بين من اثبات الهيولى مجرد عن الصورة ،وأخذوا مـــن أصحاب المنطق والالوهية كلامهم فى تحقيق الأجناس والأنواع،والفـــرق بين التصورات فى الاذهان والموجودات فى الأعيان وهم على صـــواب ظاهر ، لأنهم أثبتوا أحوالا لاموجودة ولامعدومة والصورة كالمتصـــور . وينهدم بنيانهم بأوهى نفخة كما يتضح لاوليائه بأدنى لمحـــة ...

فنقول : اذا أشار مشير الى جوهر بعينه فنسألكم هل كان هـــذا الجوهر قبل وجوده شيئا ثابتا جوهرا جسميا من حيث هو هذا أم كان جوهرا مطلقا شيئا عاما غير متخصص بهذا . ؟

فان قلتم كان بعينه جوهرا فيجب أن تحقق الأشارة اليـــه بهذا ويكون ذلك المشار اليه هو هذا لأن هذا لايشاركه فيه غير هذا . وان كان قبل وجوده جوهرا مطلقا لاهذا فلم يكن ذلك هذا فلم يكن هذا شيئا . والمطلق من حيث هو مطلق لاهذا ولـــم يكن هذا ذاك ولاذاك هذا فما هو ثابت فى العدم لم يتحقق لـــه

وجود وما تحقق له وجود لم يكن ثابتا .

وما أكده أن الصفات الذاتية [1] لا تنسب الى الفاعل بل الـذى ينسب الى الفاعل هو الوجود . قيل ما ثبت للشىء الغير المعين مـن الصفات التى هو بها قد تعين غير وما ثبت للشيء المعين من الصفات التى هو بها وقد تغنى وتنوع غير . والاول لا يسمى صفات ذاتيـة الا بمعنى أنها عبارات عن ذاته المعينة فيكون وجوده وجوهريتـه وعينه وذاته عبارات عن معبر واحد وكما يحتاج فى وجوده الى الموجد يحتاج فى ذاته وعينه وجوهريته وجواز الوجود وهو بعينه جـواز الثبوت ،وهو بعينه فى أن يكون عينا وبجوهريته فى أن يكون جوهرا لا يستغنى عن الموجد والا فيلزم أن نستغنى الاشياء كلها عن الموجد من جميع وجوهها وصفاتها الا الوجود فحسب على أنه حال لا يوصف بالوجود وأيضا فان الوجود ليس يفتقر الى الموجد والا فيلزم وجـود

(1) الصفات الذاتية هنا يقصد بها الماهيات بالنسبة للشـىء المعدوم . فقد ذهب المعتزلة الى أنها تنسب للشىء المعدوم بدون خلق لها من الفاعل وان الفاعل الله تعالى فى رأيهـم يعطى للمعدوم صفة الخلـق أو الوجود فيخرجه من حـال العدم الى الوجود . وقـد سبق توضيـح هذه الفكـرة عند المعتزلـة من قبـل . وقلنا أن فـى هذا الـرأى عنـد المعتزلة انقـاص للقدرة الالهية ، وربما لم يقصـدوا

القديم بل وجود مخصص هو بصفة الامكان يفتقر الى الموجد ثم الموجد الممكن من حيث هو عام لايتحقق له وجود ،بل وجود ممكن هو بصفة كذا ، أو كذا ويتحقق له وجود فيثبت أن المعين المشار اليه هو المفتقر الى الموجد لكن لايتحقق له وجود الا ويريده الموجود وليس يريده الموجد الا ويعلمه قبل ايجاده فيتخصص وجوده وجودا عرضا. جوهرا في علم الموجد ، فالمعلوم بتخصيص مرادا والمراد يتخصص وجودا هو بعينه جوهر الا أنه في ذاته يكون شيئا فيخصصه الوجود بعد الشيء حتى تتخصص الشيئية الخارجية جوهرا ،وتتخصص الجوهرية العامة الخارجة بهذا الجوهر. وأيضا فان الوجود أعم صفات الموجودات ،وايجاد الأعم لايوجب وجود الأخص. فلو كان البياض مثلا منتسبا الى الموجد من حيث وجوده فقط لكان يكون موجودا لابياضا بل لو عكس الامر وقلب الحال فقيل أوجده سوادا أو بياضا وأنتسب البياضية الى الموجد فقط ولكن من ضرورة وجود الاخص وجود الاعم كان أمثل من حيث العقل. ولذلك نقول ان البياض يضاد السودا ببياضيته. فاذا انتفى السوادية انتفى الوجود اذ ليس من قضية العقل انتفاء السوادية وبقاء الوجود. وعند القوم [1] ان المعدوم عادم لوجوده كما أن الموجود واجد فيلزم على ذلك ان لايوجد بياض ولايعدم سواد ، ولايتحقق

---

(1) المعتزلة.

جوهر ولا يتخصص عرض . (١)

ويذهب الشهرستانى فى تحليل ونقد آراء ومعتقدات المعتزلة المتأخرين فى اعتبارهم الاحوال أشياء ، اذ جعلوا الانـــواع مثـل الجوهرية والجسمية والعرضيـة واللونية ، أشيـاء ثابته فـى العدم ، لأن العلم قد تحقق بها والمعلوم يجب أن يكـــون شيئا حتى يتوكأ عليـه العلم ،ثم هى بأعيانها أعنى الجوهريـــة والعرضيـة واللونية والسودانية أحوال فى الوجود ليست معلومـة على حيالها ، ولا موجودة بانفرادها ، فياله من معلوم فى العـــدم يتوكأ عليه العلم وغير معلوم فى الوجود . (٢)

هـذا هو ما ذهب اليـه المعتزلة ــ القائلين بالاحـــوال كأبى هاشـم الجبائـى / ٣٢١ / هـ ومـن تابعـه علـــى

---

(١) الشهرستانى ــ نهاية الاقدام فى علم الكـلام ــ ص ١٦٠ ــ ص ١٥١ .

(٢) المصدر السابق ــ ص ١٦٢ .

مذهبه (1) غير أن الاشاعرة لم يوافقوهم على مذاهبهم ولو أن المعتزلة اهتدوا الى مناهج العقول في تصورها الاشياء بأجناسها وأنواعها ، لعلموا أن تصورات العقول ماهيات الاشياء بأجناسها وأنواعها لاتستدعي كونها موجودة محققة ، أو كونها أشياء ثابتة خارجة عن العقول ، او مالها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها في الذهن من المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لاتتوقف على فصل

---

(1) ذهب أبو هاشم الجبائي الى أن العلم بالقدرة أحوال والحال لاهي موجودة ولاهي معدومة ، لاهي معلومة ولاهي مجهولة ، لاهي قديمة ولاهي حادثة ،وانما هي مرتبطة بذات . فنحن لانعرفها الا عن طريقها .

فالاحوال وجوه وأعتبارات لذات واحدة .. فالصفات ليست الا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لاتعرف الا عن طريق الذات ، ولكن ادراكها بالذهن ، ولاوجود لها في الخارج ولاضير في القول بأن الاحوال امور اعتبارية ، أما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل ، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم وكان من الاجدر لابي هاشم الجبائي أن يقول انها موجودة في الاذهان " دكتور ابراهيم بيومي مذكور في الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) جـ٢ ص٤٣ ، ط دار المعارف ـ ١٩٨٣ .

الفاعل ، حتى يمكن ان نعرف هي وانه . لايخطر بالبال فان اسباب الوجود غير وأسباب الماهية غير ، ولعلموا ان ادراكات الحواس ذوات الاشياء بأعيانها واعلامها تستدعى كونها موجودة محققة واشياء ثابتة خارجة عن الحواس ، ومالها بحسب ذواتها من كونها وأعيانا وأعلامها فى الحس من المخصصات العرضية التى تحقق ذواتها المعينة بها هى التى تتوقف على فعل الفاعل حتى لايمكن ان توجد هى عرية عن تلك المخصصات ، فان اسباب الماهية غير ، وأسباب الوجود غير ، ولما سمعت المعتزلة من الفلاسفة فرقا بين القسمين ظنوا أن المتصورات فى الاذهان هى أشياء ثابتة فى الاعيان فقضوا بأن المعدوم شئ ،وظنوا بأن وجود الاجناس والانواع فى الاذهان هى أحوال ثابتة فى الاعيان . فقضوا بأن المعدوم شئ ، وأن الحال ثابت .

والمعدوم معلوم عند أهل الحق ويوضح الامام الجوينى ٤٧٨ /هـ حقيقة هذه الفكرة بأن المعنى بكونه معلوما أن انتفاؤه ، معلوم ، كما أن ثبوت الثابت معلوم .

ويرى الجوينى أن من ظن أن المعدوم ليس بمعلوم فقد غلط ،ويدافع الاشاعرة عن هذه الفكرة دفاعا شديدا ،مستدلين على اثبات معلومية المعدوم بالادلة العقلية المنطقية ،لذلك يذهب الامام ابو المعالى الجوينى فى الرد على من نفى كون المعدوم معلوما :

فقال : " اذ عَلِمَ الواحدُ أنه ليس معه ثوب فعلمه ثابت لا سبيل الى جحده ثم لابد للعلم من معلوم ويستحيل ان يكون معلوم علمه ثبوت الثبوت فانه يفصل بين علمه يكون الثوب معه وبين علمه بأنه ليس معه ، فدل أن العلم يتعلق بانتفاء كون الثوب معه [1] ، ونقول ايضا : المعدوم مقدور مراد عندكم ، اذ من أصل هؤلاء موافقة المعتزلة فى تقديم الاستطاعة على الفعل والمصير الى أن القدرة لاتتعلق بالحادث فاذا لم يبعد كون المعدوم مقدورا مرادا فكيف يبعد ذلك والمعلوم والعلم أعم تعلقا من القدرة والارادة [2] .

وهذه الفكرة تشير الى أن معلومية المعدوم لاتعنى ثبوت هذا المعدوم ، ثبوتا ذهنيا أو عقليا او وجوديا أو عينيا ، أو أن له أحوالا ثابتة كالجوهرية ، والعرضية واللونية والسوداية وغير ذلك من الامور التى تمثل الاحوال التى أثبتها المعتزلة للمعدوم أزلا . فهذا كله عند الاشاعرة وعلماء السنة والسلف باطل عقلا ونقلا ، اى بموجب النظر العقلى ، ومعطيات الكتاب والسنة .

واذا كان منهج الاشاعرة فى بحث هذه المسألة العميقة التى تتعلق بالخلق والعدم والحدوث والقدم ، يمثل طريقة أهل السنة فأن

---

(١) الجوينى — الشامل فى أصول الدين — ص ٤٥ .

(٢) نفس المصدر — ص ٤٥ ، ص ٤٦ .

أهل السنة لم يضيقوا دائرة النظر العقلي فيها ،وان كانوا قد رفضوا اخضاع الدين الى الجدل العقلي " فنادى كثيرون منهم بمبدأ " بلاكيف" أى أن من واجب الانسان أن يؤمن دون أن يسأل كيف يكون الايمان بها ،وامتنع معظم علماء الدين عن الجدل في الموضوعات الأساسية ولكنهم أندفعوا يجادلون في التفاصيل الجزئية للعقيدة [1]

وعلى الرغم من الصعوبات العقلية التي تكتنف عملية التوفيق بين الانتقال من عدم الخلق الى الخلق ، وبين صفة عدم التغير في حق الذات الالهية ،فان الاشاعرة وضعوا المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانظار ، وذلك مثل نظرية الجوهر الفرد ،والخلاء وأن العرض لايقوم بالعرض وأنه لايبقى زمانين " [2] وذهبوا كما رأينا فيما سبق الى الاستدلال العقلي في اثبات الخلق للموجودات من العدم ، وأن

---

(١) ول ديورانت ــ قصة الحضارة . (عصر الايمان) جـ ٢ ، (مجلد ٤) ــ ترجمة محمد بدران ــ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر جامعة الدول العربية ــ القاهرة ، ١٩٧٤م .

(٢) ابن خلدون ــ المقدمة ــ ص ٤٦٥ دار القلم : بيروت ١٩٨٤م كذلك نظرنا : الامام الجويني ــ الارشاد. الى قواطع الادلة ــ ط ، مكتبة الخانجي بمصر ١٩٥٠ .

هذا العدم لاشيء ، ليس جوهرا ولاعرضا وليس له وجودا خارج الذهن الا أنهم لم يمنعوا معلومية المعدوم. كذلك فانه لايمكن أن يجتمع الضدان معا في وقت واحد ، فالمعدوم لايكون معدوما وموجودا في وقت وزمان واحد ، أى أن لايكتسب صفة الموجود والشيء وهو في حالة العدم. لأن هذا لا يجوز عقلا ، فالمعدوم معدوم بمعنى أنه لاشيء ثابت أو موجود ، وليس ذات ولاجوهر ولاعرض وهذا يعني عند الاشاعرة أن الموجود لايبقى زمانين كما ذهب الى ذلك المعتزلة في قولهم بشيئية المعدوم.

وللاستدلال على ذلك قول الاشعرى " ولعمرى أن الضدين لايجتمعان في محل واحد ولا في جهة واحدة ، ولا في الموجود في المحل ولكنه يصح وجودهما في محلين على سبيل المجاورة – فقوله تعالى " الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون " سورة يس آية (٨٠) فهذا يشير الى خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الاخضر على بردها ورطوبتها – فاذا جعل ذلك الدليل على جواز البعث بعد الموت ،وأن جواز النشأة الاولى دليل على جواز النشأة الاخيرة ، لانها دليل على جواز مجاورة الحياة. التراب والعظام النخرة فجعلها خلقا سويا وقال تعالى " كما بدأنا أول خلق نعيده [1]"

---

(١) الاشعرى – رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ،ص ٩١ ، تحقيق الاب مكارثى اليسوعى – ط بيروت – ١٩٥٤. (٣) دى بور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢١ ترجمة الدكتور/محمد عبد الهادى أبو زيده – ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨.

سورة الانبياء آية (١٠٤) فان هذا الدليل بالقياس على مسألة الوجود والمعدوم يعنى . أن المعدوم يكتسب صفة الوجود بخلق اللـــه تعالى ، على سبيل المجاورة ،أى بفعل الله تعالى وارادته وقدرتـه دون أن يكون هذا المعدوم شئ فى حال العدم لأن اجتماع الضديـن مستحيل ، اذ لايجوز أن يكون المعدوم معدوما وشيئا فى وقت واحـد وزمان واحد فالمعدوم هو لاشئ ، ولاذات ولاجوهر ولاعرض ولاماهية ، وأن الله تعالى يخلق الاشياء والموجودات من العدم أى اللاشـئ والله تعالى يخلق العدم والفناء ،وان عز وجود جواهر تقوم بهـا هذان العرضان " فالجواهر والاعراض على أى شكل من الاشكـال أو الانواع أو الاجناس الله تعالى خالقها وثانيها ويقول الاشعـرى " أن العالم بمافيه من أجناسه وأعراضه محدث ،لم يكن ثم كـان وأن لجميعه محدثا واحدا أخترع أعيانه وأحدث جواهره وأعراضه ،وخالـف بين أجناسه " (١)

ومما سبق يتضح أن المعدوم عند الاشاعرة مرادف للعـدم الكامل (٢) ، وهذه المسألة ذات أبعاد كثيرة ،وليس البحث فيهـا قليل الاهمية كما ذهب بعض الباحثين المستشرقين امثال ماكدونالـد Macdonald اذ ذهب الى اتهام المعتزلة المتأخرين بالاشتغال

---

(١) الاشعرى – أصول أهل السنة والجماعة (رسال أهل الثغـر) تحقيق دكتور محمد السيد الجلنيد – مطبعة التقدم ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

(٢) دكتور أحمد صبحى – فى علم الكلام – جـ ١ – ص ٢٨١ .

بأبحاث عقيمة كشيئية المعدوم (1) ، اذ أن هذه المسألة قد أثـــارت الجدل والنقاش بين المتكلمين والمعتزلة والأشاعرة ليس حول مشكلـــة الخلق والوجود والعدم ، والعلاقة بين المعدوم والموجود كمشكـــلة وجوديه فحسب، بل تعلقت أيضا بمسألة الصفات الالهية والفاعليـــة ، الالهية في الوجود ، من حيث تعلق المعدوم بالمعلوم والمقـــدورات الالهية ، ومن ناحية أو أخرى فان المتكلمين على اختلاف مذاهبهـــم ، يستهدفون من البحث لهذه المسألة تأكيد فاعلية القدرة الالهيـــة واحاطة العلم الالهي بالموجودات والمعدومات وكما تعلم أن علمـــاء السلف أثبتوا الصفات الالهية وأن جميعها واحدة بالله تعالـــى كالحياة والقدرة والعلم وهكذا (2) ومما لاشك فأن المعتزلة حاولـــوا البحث في هذه المسألة التوفيق بين الافكار الفلسفية الارسطية وبـين المعطيات العقلية الكلامية (3) . واذا كان هدف المعتزلة الاول فـــي بحث المشكلات الكلامية هو التوحيد والتنزيه المطلق لله تعالى عقلا ، فان الاشعرية ادركوا القواعد الاساسية لذلك . فاستندوا الى النصـوص المنزلة بالاضافة الى معطيات العقل كما أن المذهب الاشعـــرى يعتبر قاعدة يقوم عليها التنزيه الوارد في القرآن الكريم . (3)

---

(1) - Macdonald-development of Muslim Theology P.150 London, 1903.
- كذلك دكتور احمد صبحي في علم الكلام — ص ١٧٣

(2) - Encyclopeadia of Religion and Ethcis, V 6, P, 299 London, 1927.

(3) - Oleary, Delecy, Arabic Thought and its place in History, P, 133, London, 1968

(4) - Thomas, W, Arnold, The Islamic Faith, P, 18, London, 1928.

رابعـا – المعدوم والعدم عند الفلاسفـة :

اذا كان المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامى حول مسألة المعدوم وأدى بهم النظر الى أن المعدوم شىء لأنه موضوع للفكر ،ولابـد أن يكون له شأنه شأن الموجود وأقل مافيه من الثبوت أنه يتعلـق به التفكير والانسان يفكر فى المعدوم بدلا من أن لايفكر أصلا [1] ، الا أن هؤلاء المعتزلة كانت لديهم نظرة أخرى أكثر عمقا وهو مـدى تعلق المعدوم بالوجود والمعرفة ،وما يتفرع على ذلك من اثباتهـم لعقيدة التوحيد الالهى ، والاحاطة الكليةبالعلم بالأشياء وجـودا أو عدما " ونحن نميل الى الاعتقاد بأن المعتزلة قالوا بنظريتهم فـى المعدوم ليدعموا أصلا من أصولهم وهو " أصل التوحيد أى التوحيـد بين الذات الالهية وصفاتها ، ولينفوا عن هذه الذات الالهيـة التعدد والتغير [2] هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان المعتزلة – لم ينكروا الخلق بمعنى الاحداث كالاشاعرة فالانتقال من عالـم المعدومات الى عالم الاشياء ،يتم بالاحداث ، لكنهم رأوا ثمة خطوة أخرى فى الخلق سابقة على هذا الخلق بالاحداث وتتمثل فى خلق الله للاشياء القديمة فى صورة معدومات عن طريق علمه وقدرته . [3]

---

(١) دى بور – تاريخ الفلسفة فى الاسلام – ص ١١٥ .
(٢) دكتور يحيى هويدى – علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، ص ١٥٧ .
(٣) نفس المصدر – ص ١٦٠ .

فقال المعتزلة بمرحلة متوسطة بين العدم والوجود ــ وهــــى المرحلة التى يمر بها الشئ من العدم ليكتسب صفة الوجــــــود وهذه المرحلة هى المعدوم ــ والمعدوم هو الممكن الذى يجــــوز أن ينتقل الى الوجود فى اى وقت . فهو اذا ليس ممتنعا او عدما وفى هــذه المرحلة تكون الاشياء اشياء ثابته ، ولكنها ليست متحققه فى الخــارج ، ويكون الله تعالى عالما بالاشياء وقادرا عليها [1] .

ولكن ما صلة هذه المسألة بهذه التفريعات والتحليلات عنـــد المعتزلة بالتفكير الفلسفى اليونانى وعند الفلاسفة الاسلاميين ؟ .

لقد أشرنا الى المؤثرات الفلسفية عند المعتزلة ، وقلنـــا أن المعتزلة لابد أنهم تأثروا بالتفكير اليونانى وبصفة خاصة أرسطـــــو وأفلاطون ، كذلك فان الفلاسفة الاسلاميين أخذوا بفكرة الجــــود الالهى وهم بصدد بحث مشكلة صدور الكثرة عن الوحدة وهى فكـــــرة مأخوذه من آراء أفلوطين / ٢٠٥ ــ ٢٧٠ م ، ولعل ذلك يفتـــح أمامنا المجال لكى نؤكد على أن مسألة المعدوم لم تكن من الاصول الاسلامية ، لكن المتكلمين تطرقوا الى البحث فيها لما وجدوه فى تراث اليونان الفلسفى من نظريات ومبادئ فلسفية تشير الى ذلك فـــى العلم الطبيعى والعلم الالهى . فأخذوا عن ارسطو ، وعن افلاطــون

---

(١) المصدر السابق ــ ص ١٥٩ ، كذلك الدكتور النشار ، فــرق وطبقات المعتزلة . ص ١٧٠ .

وأفلوطين ، مايفيدهم فى هذه المسألة ·

وأما فكرة العدم والمعدوم عند الفلاسفة فان البحث فى هـــذه الفكرة عند فلاسفة اليونان ، وبصفة خاصة عند أفلاطون وأرسطو نظـــرا لتأثيرهما العميق فى دوائر الفكر الاسلامى ،تدعونا الى البحث فـــى المبادئ الفلسفية الرئيسية عند كل منهما ·

فأرسطو /ت عام ٣٢٣/ق · م يؤمن بقدم العالم ،وأزليته ،وقدم الزمان وأزليته ، ولاتكاد نجد مجالا للبحث فى فلسفته الطبيعيـــة الا ويدلل على هذا المبدأ قدم العالم والحركة والزمان [١] وتقـــوم هذه الفلسفة الطبيعية عند ارسطو على أربعة علل أو مبادئ هـــى الهيولى ـ والصورة والحركة والغاية ·ويذهب أرسطو" الـــى أن الهيولى أزلية أبدية ، ولو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، لكنهـــا هى موضوع تحدث عنه الاشياء ،بحيث يلزم ان توجد قبل أن تحدث ـ وهذا خلف ، ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى اخرى تبقى لتحـــدث عنها الاشياء ،بحيث تبقى الهيولى بعد أن تفسد ،وهو خلف كذلك [٢]

---

(١) نظرنا دكتور عبد الرحمن بدوى ـ الزمان الوجودى ـ ص ٤٣ ، ط مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٤٥م ·

(٢) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص ١٤٥ ، ص ١٤٦ ـ ط دار القلم بيروت بدون تاريخ ·

اذن من خلال هذه الحجج يؤكد أرسطو قدم الهيولى لكـــــن الهيولى الارسطية مادة غيرمتعينة أو محددة ـ أنها موجودة بالقوة . قابلة لكل صورة ومحل لها لكى تصبح فيما بعد مادة بالفعـــــل أوموجود له صوره وشكل ومحدد وحقيقى له الوجود العينى الحقيقـى . والى هذا يشير وولترستيس W, I Stace فيقول " والقول عـــن الشيء: أنه ينصف بصفة مايعنى وصفة ضمن فئة وماتشترك فيه الفئة هـــو كشيء كلى ، والشيء بدون صفات لايمكن ان يوجد كما أن الصفات لايمكن أن توجد بدون الشيء وهذا ماثل لقولنا أن الصورة والهيولى لايمكـن ان توجدا منفصلتين . فالهيولى اذن ـ هلامية تماما . انها البنية الـتى تضم كل شيء ،وهى لاتضم فى ذاتها أية صفة انها لاصفات لها ، أنها لاتعين بدون صفة ،وما يعطى الشيء تعينا وطابعا وصفة ومايجعلـه ، هذا الشيء أو ذاك هوصورته . (1)

وعلى ذلك فالهيولى يمكن أن تصبح أى شيء حسب الصـورة المطبوعة عليها . لأن الهيولى هى امكانية كل شيء حسب الصـــورة المطبوعة عليها ـ لأن الهيولى هى امكانية كل شيء ،وان كانت هى

---

(1) وولتر ستيس ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ترجمة مجاهـــد عبد المنعم مجاهد ، ص ٢٣٠ ط ـ دار الثقافة للنشـــر والتوزيع ـ القاهرة ، ١٩٨٤.

فى الواقع ليست شيئا [1] .

اذن فالهيولى – ليست مادة موجودة – لانها هلامية غير متعينة – هى موجودة بالقوة – وليست معدومة – لانها تحمل طابع القوة والامكان والقبول ، وان جاز أن نقول موضوع التغير والتحول من العدم الى الوجود فى حال دخول الصورة أو الماهية عليها وقبولها كمحل لها [2] – كذلك الهيولى ليست ماهية أو كمية أو كيفية وليست كذلك واحدة من المقولات المعروفة اذ هى قوة صرفه ،لايمكن أن تدرك فى ذاتها منفصلة عن الصورة لان الصورة هى التى تحدد شكل الهيولى وتعينها كموضوع لكن يمكن تصورهما منفصلين فى الذهن فقط [3] والتصور الذهنى للهيولى ، وللصورة – أو انفصالهما ذهنى ، يختلف عن الوجود الحقيقى – أو العينى – أو الواقعى وتتضح العلاقة بين فكرة العدم أو المعدوم وبين الهيولى والصورة من خلال تفسير ارسطو للجسم الطبيعى " اننا اذا نظرنا الى تغيرات الاجسام الطبيعية لوجدنا أنه لكى يتم اى تغير– وهو يعنى التغير الجوهرى

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٣١ – كذلك نظرنا فى هذا المعنى دكتور ريكس وورنر – فلاسفة الاغريق – ص ١٣٨ ترجمة عبد الحميد سليم – ط الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٥ .

(٢) الامام ابن تيمية – تفسير سورة الاخلاص – ص ٨٨ .

(٣) دكتور محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – جـ٢ ، (ارسطو والمدارس المتأخرة) – ص ٦٤ – ط دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية – ١٩٨٩م .

الذى يلحق الجواهر لا الاعراض ، يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهيولى ، ثم يجب افتراض أن هناك انتقالا من حالة لاخرى وهذا الانتقال يكون من الضد الى الضد . ومعنى هذا اننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد الى حالة الضد ويسمى أرسطو هذا المبدأ " بالعدم " ويفى امر هام وهو هذا الشىء الذى يتم به التغير والذى ينتقل من الضد الى الضد ، وهذا المبدأ هو الصورة . فكأن لدينا مبادىء ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعى ، أولها : الهيولى : وهى موضوع التغير وثانيها : العدم وهو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى . ولا يمكن تحديد هذا العدم والمبدأ ، الثالث : هو الصورة [1] .

فالهيولى كموضوع للتغير مادة غير متعينة وغير محددة ، ليست موجودة بمعنى الموجود العينى ، وليست فى حالة العدم الذى يمكن تصوره ، بل هى فى حالة وسط بين الوجود والعدم نقول " أنها حالة الامكان " ومادامت الهيولى تمثل حالة الامكان بين الوجود والعدم فهى مجراة عن الصفات ، وهى تشبه بالتالى فكرة المعدوم عند المعتزلة ، فالهيولى التى قال بها ارسطو مادة خالية من كل صورة والتى يمكنها ان تقبل كل صورة عند الوجود " [2] والصورة هى الماهية

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٣ .

(٢) دكتور النشار — فرق وطبقات المعتزلة — ص ١٧٠ .

التى يمنحها الله تعالى للاشياء لتصبح موجودا بالفعل له الوجود العينى الخارجى .

وقد ذهب الشهرستانى الى تحليل ونقد هذه الفكرة الأرسطية فقال : قال أصحاب الهيولى ، كل حادث فى زمان فيجب أن يسبقه امكان الوجود ، وذلك الامكان أما ان يكون فى نفس المقدار ، واما أن يكون فى شئ ويطل أن يكون فى نفس المقدار ، فان المقدار لو قدر عدمه لم ينعدم الامكان فيتعين أنه فى شئ ما خارج عن الذهن ولايخلوا ما ان يكون موجودا أو معدوما ، ومحال أن يكون معدوما فان المعدوم قبل والمعدوم مع شئ واحد وليس الامكان قبل هو الامكان مع وان كان موجودا ، فاما أن يكون قائما فى موضوع واما أن يكون قائما لافى موضوع ، فكل ما هو قائم لافى موضوع فلة وجود خاص لايجب أن يكون به مضافا ، وامكان الوجود بما هو امكان أمر مضاف لما هو امكان له فهو اذا أمر فى موضوع عارض لموضوع ونحن نسميه قوة الوجود ، والذى فيه قوة وجود الشئ . والموضوع والمادة والهيولى : قالوا والامكان قد يعرى عن الوجود لانه لوتحقق وجود كل ممكن لحصلت موجودات بغير نهاية ، فالعالم قد سبقه امكان الوجود ، وقد سبقه الهيولى التى فيها الامكان ، والامكان لم يكن فى الازل فتصور وجود العالم حيث تحقق الهيولى وتحقق الهيولى حيث تحقق الامكان والوجود لايجتمعان (1) .

---

(1) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ، ص ١٦٣ ، ص ١٦٤ .

والذي يفيده هذا النص : أن الهيولى المعراه عن الصفات هي قوة امكان وجود الشيء . قبل حلول الصورة عليها وبها وهذا الامكان قبل الحدوث ، وسابق عليه . وبهذا نعتبر موضوعا للتغير والانتقال من الضد الى الضد ، ومن حيث عدم التعيين قديمة عند أرسطو ، وشيء عند المعتزلة الذين أثبتوا للمعدوم الذاتية أو الذين أثبتوا للمعدوم خصائص الجوهرية والاعراض ، واذا كان هناك مشابهة بين فكرة المعدوم عنه المعتزلة وبين فكرة الهيولى باعتبارها قوة امكان الشيء الغير متعين وخارج الزمان ، فانه هناك مشابهة أيضا بين هذا المعدوم وبين ماورد عند أفلاطون اذ ذهب الى اثبات المعاني الكلية للموجودات الحسية . وهي مثل الموجودات خارج الزمان لكن لها الوجود الذهني — فهي اذن موضوعات للفكر .

يقول الشهرستاني " كما تصور أفلاطون موجودات كلية في العقل تصور وجود موجودات كلية في الخارج عن العقل — وهي حقائق مختلفة تختلف بالخواص . كالعقول السماوية . (1)

وليست هذه العقول معدومات . وان كانت فوق الزمان والحركة والطبيعة ، ولكن يحقق لها اسم الوجود اذ لها السرمدية والبقاء والدهر (2) ومن جهة أخرى فان هذه الموجودات الخارجة عن

---

(1) الشهرستاني — المصدر السابق — ص ١٦٧ .

(2) الشهرستاني — الملل والنحل — جـ ٢ — ص ١٥٠ .

الزمان والحركة والطبيعة ـ تكتسب صفة الوجود • ومن ثم تشبه في كيانها الوجودى المعدوم كشئ خارج الزمان والطبيعة والحركة • اذن فهى فكرة مشبعة بالوجود •

ومن ناحية ثالثة ، فان افلاطون ذهب" الى أن الاستقصات لم تزل تتحرك حركة مشوهة مضطربة غير ذات نظم • وان البارى تعالى نظمها ورتبها فكان هذا العالم ،وربما عبر عن الاستقصات بالاجزاء اللطيفة وقيل أنه عنى بها الهيولى الأزلية العارية عن الصور حتى اتصلت الصور والأشكال بها فترتيت وأنتظمت" (1).

وهذا النص يفيد أن الهيولى الازليةبالمعنى الافلاطونى غير محددة وغير متعينة وهى فى حال العدم ، لانها عارية عن الصور ، فهى قوة الوجود وهى معدومة قبل تعلق الصور بها ـ ومن ثم تصبح موجود بالفعل فى حالة تعلقها بالصور والاشكال والماهيات التى ينظمها البارى بها •

واذا ما تطرقنا الى أصدا هذه المسألة عند الفلاسفة الاسلاميين ، فلاشك أن آرائهم حول العدم والمعدوم مشبعة بأنظار فلاسفة اليونان ، مع ميل شديد للتوفيق بين اخلاصهم لعقيدة التوحيد الاسلامية وبين نظريات أرسطو وأفلوطين فى الوجود الطبيعى

---

(1) المصدر السابق ، ص ١٥٠•

ومكونات الاشياء من هيولى وصوره وقوة وفعل ، وكذلك الجود الالهى او الفيض .

لقد ذهب الفلاسفة الى أن القول بأن الله خالق العالم من العدم قول فاسد ، وهم لايعرفون الا القول يتعاقب الاعراض او الصور على هيولى واحدة ، اى انتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة الى صورة ممكنة أخرى ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن [1] .

وهذا يشير الى أن فكرة العدم أو الخلق من العدم لامكان لها عند الفلاسفة لانهم يؤمنون بقدم المادة والعالم وأن الهيولى تعتبر فى حالة الموجود الممكن الغير متعين فهى مادة هذا الوجود المعدومة والوجود المتحقق فى الخارج وان كان لها صفة الوجود الذهنى ، وقد أوضح يحى بن عدى فى تفسيره مقالة أرسطو هذا المضمون خلال نص عرضه عند ارسطو فقال : قال أرسطو طاليس: وذلك أن الشيء يكون من الشيء على جهتين لاعلى ما يقال ان الشئ كان بعد الشيء ، بمنزلة ما يقال أن الضباب من البخار ، لكن بمنزلة ما يقال أحدنا . ان الصبى كان منه رجل ، وانما يذهب فيه أن يكون من الشيء الذى سيكون الشيء الذى قد كان وفرغ ، أو من الشئ الذى قد تم وفرغ ، وذلك أنه كما أن بين الوجود والعدم التكون كذلك ماهو

---

(١) دى بور — تاريخ الفلسفة فى الاسلام — ص ٣٤٢ — ص ٣٤٣ .

متكون فهو دائما بين ماهو موجود وبين ماهو معدوم، فان المتعلم هو كائن عالما ،والى هذا المعنى تذهب فى قولنا انه يكون المتعلم عالما [1] .

وهذا النص يشير الى أن ماهو متكون فهو دائما بين ماهو موجود وما هو معدوم يعنى أنه كما أن الطريق الذى يتغير فيه العدم الى الوجود هو فى حال تغيره يتكون [2] .

وفى عبارة أخيرة " ان كل مايخرج من العدم الى الوجود يتكون فلابد من أن يكون قبل أن يحصل له الوجود متكونا " [3] ، اذن فالمتكون هنا يعنى الشئ فى حالة عدم الوجود الخارجى وهو المتحقق فى الذهن ، فهو اذن شئ معدوم لصفة الوجود الخارجى الحقيقى .

وابن سيناء/ ٤٢٨/هـ ، وغيره من الفلاسفة الاسلاميين رغم متابعتهم لارسطو وافلوطين ، فليس بمستحيل عندهم أن يوجد جوهر من عدم ، أو أن ينعدم بعد الوجود وذلك خلافا للقول بالحركة المتصلة ،أوبخروج الاشياء على التدريج من الامكان الى الوجود ، وان كان الفلاسفة الاسلاميون أخذوا بنظرية الفيض- أو الجود الالهى -

---

(١) المصدر السابق - ص١٨٥ ، ص ١٨٦ .
(٢) نفس المصدر - ص ١٨٦ .
(٣) دى بور - تاريخ الفلاسفة فى الاسلام - ص ٢٥٧ - ص ٢٥٨ .

فى العالم ، الا أنهم لجأوا الى هذه النظرية لحل مشكلة الحدوث والقدم ، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة المطلقة ،وقد أخطأوا فى هذه الفكرة لتعارضها الصريح مع نظرية الخلق الالهى للعالم أو خلق الموجودات من العدم[1] لذلك يقول : الفارابى /٣٣٩هـ ، " ان وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولايكون له قصد الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ، وانما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالما بذاته ،وبأنه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فاذن علمه لوجود الشيء الذى يعلمه ، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى ، وهو علة لوجود جميع الاشياء ، وبمعنى أنه يعطيها الوجود الابدى ويدفع عنها العدم مطلقا ؛ لابمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة[2] والى مثل هذا المعنى ذهب ابن سيناء فى كتاب

---

(١) يقول الدكتور عاطف العراقى فى هذا المجال "ويقينى ان الفارابى أو غيره من الفلاسفة العرب لو كانوا قد ابتعدوا عن هذه الفكرة ، لقدموا لنا آراء اكثر اصالة واكثر دخولا فى المجال العقلانى ، فى هذا الرأى او ذاك من الآراء التى تركوها لنا " نظرنا ـ ثورة العقل فى الفلسفة العربية ـ ص ١١٦ : ط ـ دار المعارف ١٩٧٦ .

(٢) نظرنا : الفارابى ـ عيون المسائل ـ ص ٥٨ ط القاهرة ، ١٩٠٧ ـ كذلك دكتور عاطف العراقى ـ ثورة العقل فى الفلسفة العربية ـ ص ١١٧ .

النجاة [1] وهذه النظرية الافلوطينية التى اخذ بها الفلاسفة الاسلاميون تختلف قليلا عن نظرية المعتزلة فى المعدوم ، فالمعتزلة تقوم نظريتهم على الاستمساك بصفتى العلم والقدرة وتصورهم لهما تصورا خاصا ، على حين أن نظرية الفلاسفة تقوم على صفة اخرى هى صفة الجود الالهى [2].

وطبقا لنظرية الفيض والجود الالهى ،فان نظرية الخلق من عدم منتفية تماما عند هؤلاء الفلاسفة ،ومن ثم فانه لاوجود للمعدومات، أو حالة الوسط بين الوجود والعدم وهى نظرية تعود فى مضمونها الى القول بقدم العالم. [3]

وما دام الخلق لايصدر عن عدم ، فان المعدوم لاشئ على الاطلاق ، لأن ما يصدر عن الاول او الموجود الاول لايتصف بالمعدوم او ليس عن عدم ،لأن الموجود الاول يتصف بصفات الكمال - يقول الفارابى " الموجود الأول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها وهو برئ من جميع أنحاء النقص ، وكل ماسواه فليس يخلو من أن

---

(1) دكتور يحيى هويدى - علم الكلام والفلسفة الاسلامية ص٢١٢ - وابن سيناء - النجاة - ص ٤٤١ .

(2) راجع دكتور يحيى هويدى - علم الكلام والفلسفة - ص ١٦١ .

(3) الدكتور مصطفى غالب - (فى سبيل موسوعة فلسفية) ابن رشد ص ١٢٥ - ط دار الهلال - ١٩٨٥ .

يكون فيه شيء من انحاء النقص اما واحدا ، واما اكثر من واحد " (١) اذن فكل مايصدر عن الموجود الاول يتصف بالوجود الذهني او العيني سواء كانت هذه الامور الاشياء الصادرة روحانية او حسية وبذلك لاينسحب عليها العدم ولاتتصف بصفة المعدومية ، اذن فلاشيء معدوم قط .

وربما كان الكندى ٢٥٦/هـ أكثر الفلاسفة العرب والمسلمين أخذا بنظرية الخلق والأبداع الالهى للعالم والموجودات، فآمن بنظرية الخلق من العدم والمعدومات معلومات يعلم الخالق عز وجل ، مبدع الكون والوجود وخالقهما (٢) — وأن المعلومات ليست

---

(١) الفارابى — رسالة فى الملة الفاضلة (ضمن رسائل فلسفية) ص ٣٥ تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوى .

(٢) وفى هذا الصدد يذهب الدكتور عاطف العراقى الى التأكيد على أن الكندى يقول بالحدوث والخلق والابداع : فالابداع هو الخلق من العدم — أى ايجاد الشيء من لاشيء ايجاد شيء لايسبق بمادة ولابزمان . فيما يقول الكندى اظهار الشيء عن ليس — او تأييس الايسات عن ليس ومن الواضح ان هذا التصور يختلف عن التصور الارسطى للعالم .

نظرنا : مذاهب فلاسفة المشرق — ص ٧٠ ط دار المعارف عام ١٩٨٣ .

أشياء في حالة الامكان ، بل ان الامكان متوقف على كلمة " كن " وبين الكاف والنون — الامر الالهي — وهذه عقيدة المسلمين ويتضح ذلك من خلال التعريفات الاصطلاحية للالفاظ الفلسفية عند الكندى ، كالجوهر والعرض والاسطقس والازلي والمقولات والعلل والعدم والوجود — أو المعدوم والموجود ... وهكذا .

ومن خلال بعض التعريفات للمصطلحات الفلسفية عند الكندى الواردة في رسالته " في حدود الاشياء ورسومها " يتضح لنا هذا المعنى ومدى ايمان الكندى بالخلق من العدم .

وان كانت هذه التعريفات قصيرة لكنها دقيقة ، تدل على الفهم التام لموضوع التعريف — وكأن معظمها لأرسطو ، وبعضها لافلوطون مثل تعريف الفلسفة [1] لكن فيما يتعلق بمصطلحات الوجود والعدم والخلق والابداع ، فانها تكون دقيقة وعربية اسلامية خالصة .

وعلى ذلك يقول في " الابداع " بأنه اظهار الشيء عن ليس" وتعريف الصورة : بأنها : " الشيء الذى به الشيء هو ماهو " والعمل بأنه " فعل بفكر [2] " وفي الوجود والعدم — يستعمل الدلالات

---

(١) دكتور عبد اللطيف العبد — الفكر الفلسفى في الاسلام ص ٨٤ ، ط دار الثقافة العربية — ١٩٨٦م .

(٢) الكندى — رسالة الكندى في حدود الاشياء ورسومها — ص ١١٤ .

الاصطلاحية العربية والاسلامية ،فيستعمل " الايس" للدلالة على الموجود بالاجمال ، ثم يجمعها " ايسات" أى موجودات ، " والايسية " حالة الوجود ،و" يوجد الشئ من العدم ، " والتأييس" الأيجاد مطلقا ،ثم يسمى الله تعالى " المؤيسى " — ويقول أن الله تعالى هو مؤيس الأيسات عن ليس" بمعنى ايجاد الاشياء عن عدم ، وهو الابداع الذى ينفرد به الله تعالى (1) .

ولما كان الكندى يستعمل الايس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدوم، فانه يشتق من المصدر فعلا هو " ايس يؤيس تأييسا ،بمعنى أوجد بوجد ايجادا . كذلك يستعمل الكندى كلمتى " أيس وليس" استعمالا مجازيا بمعنى الموجود والمعدوم وكلمة المؤيس بمعنى الموجود في رسائل آخرى مثل كتاب الفلسفة الاولى ومثل رسالة فى الابانة عن العلة القريبة الفاعلة (٢) وهكذا .

---

(1) نظرنا : الكندى — رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو المجاز (ضمن كتاب رسائل فلسفية) ص ١٣٥ .
كذلك دكتور عبد اللطيف العبد — الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٨٥ .

(٢) نظرنا : دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، رسائل الكندى الفلسفية ، ص ١٣٤ ، ص ١٣٥ (الهامش) .

وفى نطاق التعريفات الدقيقة للمصطلحات الفلسفية عند الكندى تلتمس التفرقة بين الازلى والمحدث. وهو يؤكد تفرد البارى تعالى بالأزلية التى لاتجب لاحد من الموجودات او المعدومات غيره — يقول الكندى : " أن الازلى هو الذى لم يكن ليس (أى عدم أو معدوم) هو مطلقا فالازلى لاقيل كونيا لهويته ، فالازلى لاقوامة من غيره ،فالازلى لاعله له ، الازلى لاموضوع له ،ولا محمول ،لافاعل ولاسبب أى ما من أجله كان ، لأن العلل المقدمة ليست غير هذه . فالازلى لاجنس له ،لأنه ان كان له جنس فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العالى له ولغيره ، ومن فصل ليس فى غيره فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره فله موضوع ومحمول[1] وهذا التحديد الدقيق للمفهوم الازلى يتضمن التفرقة بين الازلى والحادث اذن — الله تعالى هو المتفرد بالازلية أما سائر الموجودات فهى اما معدومة ، او موجودة عن العدم بالابداع أو الخلق الالهى المبدع .

وكل الرسائل التى صنفها الكندى عن " مشكلة الوجود والعالم " انما لكى يستدل بالبراهين العقلية والمنطقية على حدوث العالم وتناهى جرم العالم والزمان وكذلك المحل او المكان ،وان كل شىء ،

---

(1) الكندى — الفلسفة الأولى (جـ٢) ، (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) — ص ٤٥ ، ص ٤٦ .

انما هو بالأبداع الألهى الذى يعنى الخلق من لاشئ أو من العدم.

يقول الكندى " ان العالم وكل ماله من حركة وزمان مبدع، أى أنه صنع حادث لاعن شئ سابق " (١)

والكندى ينكر فى كتابه الفلسفة الاولى قول من يظن ان جرم العالم كان ساكنا ثم تحرك ،ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان لم يسبق احدهما الاخرى. وأن الوجود كون أى حدوث وأن الكون حركة ، وجرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل ، ولكنها قابلة للزيادة بالقوة ،والامكان (٢)

وفى رسالة الكندى " العزة لله " يوضح هذا المفهوم بدقة ويدلل على تناهى أشياء العالم والموجودات وحركاتها (٣) . مما يدل على مخالفة الكندى كفيلسوف عربى ومسلم لنظريات ارسطو فى القول بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه (٤) وهذا يعنى أن الكندى

---

(١) الكندى ــ رسالة الكندى فى مسائية مالايمكن أن يكون لانهاية له وما الذى يقال لانهاية له (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) ــ ص ١٤٧

(٢) المصدر السابق ــ ص ١٤٨.

(٣) الكندى ــ رسالة العزة لله ــ (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) ــ ص ١٤٩.

(٤) لمزيد من الدراسة ــ راجع الكندى ــ رسالة فى تناهى جرم العالم (ضمن رسائل الكندى) ص ١٣٩.

يذهب الى حدوث العالم لا الى قدمه .[1]

ماذا تفيد هذه الاراء عند الكندى بالنسبة لفكرة العدم والمعدوم؟

ينتهى الكندى من كل ذلك الى وجوب الاعتقاد بتناهى الجسم والحركة والزمان وأن أوليتها وحدوثها جميعا عن " ليس" أى "لاشئ" بفعل محدث ،وهذا الاحداث أو الاظهار للشئ عن ليس وهو " الابداع" [2]

فالعام حادث ـ والموجودات مخلوقة من العدم ـ والعدم لاشئ على الاطلاق ولامجال هنا لافتراض معدوم له صفة المعدومية لأن الله تعالى عند الكندى " خلق العالم وأبدعه من العدم على وفق علمه وارادته " [3] . اذن العدم أو العدوم أو الليس لاشئ ، ومن هنا نجد أن الكندى لم يفسح مجالا فى فلسفته العقلية المشبعة بالانظار الفلسفية اليونانية للبحث فى" شيئية المعدوم" كما ذهب المعتزلة الى ذلك على الرغم من أى الكندى نشأ فى أحضان الأعتزال، وهو فى حقيقة الأمر حلقة وسطى بين الفلسفة والاعتزال .

---

(1) دكتور عاطف العراقى ـ مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٦٩ .
(2) الكندى ـ رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم . (ضمن رسائل الكندى) ص ٥٥ .
(3) دكتور عوض الله جاد حجازى ـ الفلسفة الاسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص ١٩١ ، ط الأزهر بمصر ١٩٥٩ .

واذا كان لكل مذهب من المذاهب الفلسفية التى تركها لنـــا فلاسفة العرب مقومات خاصة ،فانه لايعد مجرد تلفيق لمجمـــوعة آراء أستقاها هذا الفيلسوف أو ذاك ، من الفلاسفة الذين سبقوه بل نجـد فى هذا المذهب أو ذاك ، نوعا من الوحدة أو التكامل تسرى بـين أبعاده وجوانبه (1) ، وهذا يعنى أن الفلاسفة العرب والمسلمـــين حرصوا على أن تظهر نظرياتهم فى صور متكاملة ومتسقة الجوانـــب مهما كان الخلاف بين بعضهم والبعض الآخر فيما يتعلق بالقضايـــا والمسائل الفلسفية والعقائدية ٠

وهذا ما ينطبق على مذاهب فلاسفة المغرب العربى كابن طفيـل ت عام /٥٨١/هـ ولبن رشد /٥٩٥/هـ ، ففى مسألة الوجود والعدم أو الموجود والمعدوم ٠ فابن طفيل يقول بقدم العالم بحيث أن العدم لـم يسبقه (٢) ــ ويستدل على ذلك بالحركة ، والزمان ، لأن الحركـــة تفتقر الى محرك وهو الله تعالى وهذه الحركة تكون فى زمان ،والعلـة تساوق المعلول ٠ وهذا دليل على قدم العلة وهو الله تعالـــى ــ وأن المعلول لم يسبقه العدم لتعلقه بعلته ٠ هذا ما تستطيع أستنتاجه من مذهب ابن طفيل فى اثبات وجود الله تعالى مستدلا عليه بدليـــل

(1) دكتور ــ عاطف العراقى ــ الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ــ المقدمة ص ١٣ ــ ط دار المعارف ــ ١٩٨٣ ٠

(٢) لمزيد من التفاصيل ــ دكتور عاطف العراقى ــ الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ١٢٨ ص ١٢٩ ص ١٣٥ ٠

الحركة ، بالاضافة الى الصورة والمادة وغير ذلك. ففكرة العدم والمعدوم – ليست واضحة في مذهبه – أما ابن رشد ،فأكبر ما يميزه عمن سبقه ولاسيما ابن سينا هو كيفية تصورة للعالم ، على أنه عملية تغير وحدوث منذ الازل ، تصورا لا لبس فيه ،والعالم في جملته وحدة أزلية ضرورية ،لايجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ، والهيولى والصورة لا يمكن انفصال احداهما عن الاخرى الا في الذهن ،والصورة على هيئة نواة تتطور في محتوى المادة ، والصورة المادية التي هي كالقوى الطبيعية تحدث توليدا ومع أنها لاتنفك عن المادة ،فيجوز أن تسمى الهية .وليس هناك وجود من عدم ، ولاعدم بعد وجود ، لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة الى الفعل ، ورجوعه من الفعل الى القوة ، وفي هذا لايصدر عن الشئ الامثلة [١] واذا كان كذلك فابن رشد يقول بقدم العالم وقدم المادة والصورة ،وينفى عملية الخلق والابداع من لا شئ والى هذا الرأى يذهب بعض الباحثين المحدثين الى أننا لايجب أن نخدع من ذكر لفظة الحدوث التي يذكرها ابن رشد في معرض دراسته لمشكلة قدم العالم ونقده لادلة المتكلمين – اذ هذا الحدوث ليس الاختراع من لاشيء ، بل هو حدوث على نحو خاص ، انه حدوث أزلي أى أن العالم فيما يرى يعد قديما [٢] .

---

(١) دى بور – تاريخ الفلسفة في الاسلام – ص ٣٨٩ .

(٢) دكتور عاطف العراقي – المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد – ص ٦٩ – ط دار المعارف ١٩٨٠ .

وعلى ذلك يذهب ابن رشد فى توضيح نسقه العقلى فى القول بالقدم . وعلاقة القدم بالعدم والمعدوم ،فيفترض ثلاثة أصناف من الموجودات – طرفان وواسطة بين الطرفين – فأما الطرف الواحد : فهو موجود ، وجد من شئ غيره ،وعن شئ أى عن سبب فاعل ،ومن مادة ،والزمان متقدم عليه ، أى على وجوده . وهذه هى حال الاجسام التى يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء والهواء والارض ، والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميتها محدثه . اما الطرف المقابل لهذا : فهو موجود ، لم يكن من شئ ولا عن شئ ، ولاتقدمه زمان ، وهذا أيضا أتفق الجميع على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تعالى . الذى هو فاعل الكل وموجده .

وأما النصف من الموجود الذى بين هذين الطرفين : فهو موجود لم يكن من شئ ، ولاتقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شئ ، أى عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره (١) وهذا الطرف الواسطة مصدر الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . (٢)

---

(١) كذلك راجع فى هذا المعنى – دكتور محمد عمارة – المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد – ص ٤٨ ، ط ، دار المعارف، ١٩٨٣م .

(٢) ابن رشد – فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد)– ص ٢٤– ط دار الافاق الجديدة بيروت ١٩٨٢م

واذا تأملنا هذا الافتراض عند ابن رشد ، نجد ان فكرته عـــن الواسطة بين الطرفين المتقابلين فى الموجودات يعنى عنده ــ المادة القديمة التى تمثل الوحدة الازلية الضرورية والتى لايجوز عليها العـــدم ولايمكن أن تكون على غيرما هى عليه ،وهذه المادة القديمة الازليـــة تنطوى على الصورة ، وهذه الصورة نواة تنطوى فى محتوى المادة ، وهـــى لاتنفك عن المادة لأنها كالقوى الطبيعية تحدث توليدا ، ويجـــوز ان تسمى الهيئة ، فهل يجوز أن تكون هذه المادة الأزلية الهيولـــى بالمعنى الارسطى لأنها غيرمتعينة من ناحية ولم تكن من شئ من ناحية أخرى ، ولايسبقها زمان من ناحية ثالثة" وان كانت موجودة عن فاعل كماقال ابن رشد " (١)

وقد استدل ابن رشد على هذه المادة التى تمثل الوحدة الازلية للكائنات والعالم بأسره بما ورد من نصوص قرآنية اذ ذكر أن ظاهـــر الشرع يدل فى ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفـــس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ــ قال تعالى " وهو الذى خلـــق السموات والارض فى ستة ايام وكان عرشه على الماء " سورة هود آية رقـــم (٧) وهذا يقيد بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود ،وهو العـــرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان ،وقوله تعالى " يوم تبدل الارض غير الارض والسموات" سورة ابراهيم آية (٤٨) وهذا يقتضى بظاهرة وجودا ثانيا بعد هذا الوجود ،وقوله تعالى " ثم استوى الى السماء وهى دخان "

---

(١) نفس المصدر ــ ص ٢٤ .

" سورة فصلت آية (١١) . وهذا أيضا يقتضى بظاهرة أن السموات خلقت من شىء . فأنه ليس فى الشرع أن الله تعالى كان موجودا مع العدم المحض ولايوجد هذا فيه نص أبدا ". (١)

وان كان ابن رشد يستدل بظواهر الشرع على صدق مايذهب اليه فى قوله بقدم المادة الأزلية ، غير أن ذلك لاينهض كدليل على قدم العالم ومادته ، فالله تعالى أبدع الاشياء وخلقها وهو أعلم بها ، وهذا لايعنى القدم فالله تعالى خالق والخلق يكون من العدم من لاشىء ، وهو مالايستلزم وجود المادة بالضرورة . أو الزمان أزلا وأبدا ومن خلال ذلك نستطيع ان نستدل على معنى العدم والمعدوم فى فلسفة ابن رشد . اذ ان تصور ابن رشد للطرف الواسطة بين الطرفين المتقابلين ، على أنه مادة قديمة وتعنى الوحدة الازلية للعالم بأسره وما تطنوى عليه من صورة مادية التى تشكل نواة التحول والتغير أو القوى الطبيعية لهذا التحول أو التولد هذه المادة تحمل قوة الامكان ، وان كانت وجدت فى زمان الا أنها ، لاترقى الى مرتبة الوجود بالفعل كذلك قول ابن رشد أنها وجدت عن شىء أى عن فاعل هذا التصور الفلسفى لفكرة المادة الازلية عند ابن رشد يقترب كثيرا من آراء المعتزلة وتصورهم للمعدوم كشىء وهذا مايوضحه ابن رشد من خلال تحليل هذه الفكرة فى ضوء —

---

(١) المصدر السابق — ص ٢٥ — ص ٢٦ .

الامكان بالقوة ــ يقول ابن رشد " ـ يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن ، فان الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد ، والا يوجد . وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ماهو بالقوة . ولهذا قالت المعتزلة :ان المعدوم هو ذات ما ،اعنى المعدوم فى نفسه من جهة ماهو بالقوة أعنى أنه من جهة القوة والامكان الذى له ، يلزم ان يكون ذاتا مافى نفسه ، فان العدم ذات ما " .(1)

ويوضح ابن رشد مايريده من خلال هذه الفكرة فى نص آخر فيقول " ان العدم يضاد الوجود ،وكل واحد منهما يخلف صاحبه ،فاذا ارتفع عدم شىء ما خلفه وجوده ،واذا ارتفع وجوده ،خلفه عدمه ،ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب وجودا ولا نفس الوجود أن ينقلب عدما ،وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا غيرهما .. .وهو الذى يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود ، فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير ولا الشىء الكائن بالفعل أيضا يتصف بذلك الكائن ،اذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون والتغير والامكان ، فلابد اذن ضرورة من شىء يتصف بالتكوين والتغير

(1) ابن رشد ــ تهافت التهافت ــ جـ1 ــ ص 195 ص 196، تحقيق دكتور سليمان دينا ، ط دار المعارف ، 1980م .

والانتقال من العدم الى الوجود ، كالحال فى انتقال الاضداد بعضها الى بعض. أعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع يتعاقب عليه الا انـه فى التغير الذى فى سائر الاغراض بالفعل وهو فى الجوهر بالقوة " (1)

اذن فابن رشد هنا يفترض وجود موضوع قابل بالتغير والانتقال فى حد الامكان بالقوة . فهل هذا الموضوع هو تلك المادة الازليـة القديمة القابلة للصور المادية والتى تحتوى نواتها . وبذلك تصبح ذات موضوع بما يشبه فكرة المعدوم عند المعتزلة ؟ .

اذا جاز لنا هذا الاستنتاج فان ابن رشد يوضح مـــــذه المسألة على هذا النحو فى نص آخر فيقول : فاذن ههنا موضـــــوع ضرورة ــ هو القابل بالامكان ، وهو الحامل للتغير والتكون ،وهـــو الذى يقال فيه انه تكون وتغير،وانتقل من العدم الى الوجود ولسنا نقدر ايضا أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل أعنى من طبيعة الموجود بالفعل ، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم ، لا من موجود . فهذه الطبيعـــة أتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا أن الفلاسفة قالوا انهـــا لاتتعرى من الصورة الموجودة بالفعل ،أعنى لاتتعرى من الوجـــود وانما تنتقل من وجود الى وجود ، كانتقال النطفة مثلا الى الـــدم ، وانتقال الدم الى الاعضاء التى للجنين ،وذلك أنها لو تعـــرت

---

(1) المصدر السابق ، ص ١٩٦ ــ ص ١٩٧ .

من الوجود ،لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كـــان منها كون ،فهذه الطبيعة عندهم (الفلاسفة) هي التي يسمونهـــــا " بالهيولى " وهي علة الكون والفساد وكل موجود يتعرى من هـــذه الطبيعة ،فهو عند الفلاسفة غير كائن ولافاسد ". (1)

اذن يتضح لنا من خلال هذه النصوص ـ التي تدور حـــول فكرة العدم والوجود او المعدوم والموجود ـ ان ابن رشد والفلاسفــة على أتفاق مع المعتزلة في أن الوجود لايطرأ على ما يكون عدما صرفـا بل لابد من افتراض موضوع بالامكان والقوة قابل للصورة والتحـــول والانتقال ـ من حال القوة الى الوجود بالفعل وان كنا لانستطيـــع ان نجزم بأن فكرة المادة الازلية الاولى عند ابن رشد تقابل فكـــرة المعدوم عند المعتزلة ،حيث ان هذه المادة الطبيعية الازلية لهـــا خاصية معينة أشرنا اليها فيما سبق ،أما المعدوم عند المعتزلـــة فهو ذات ، وله بعض الصفات الجوهرية والعرضية وهذا المعـــدوم شئ عندهم كما أنهم لم يقولوا صراحة بقدم العالم الا أن المعطيات الفكرية والفلسفية لفكرة المـادة الازلية عند ابن رشد ، أقرب الى فكرة المعدوم ـ اذ تتعلق بها الارادة والفعل الالهي ، فابن رشد حـين رأى ضرورة افتراض هذه المادة الازلية الاولية ، انما أراد من ذلــك أن يبرهن على ان الارادة ، والفعل الالهي يتعلقان بشئ قديـــم ،

---

(1) المصدر السابق ـ ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

سواء كان هذا الشيء هو ماذهب المعتزلة للقول به ،وهو الواسطة بين الطرفين المتقابلين .

ولعلنا نستطيع ان نستنبط هذه الفكرة من خلال نقد ابن رشد لادلة المتكلمين فى مسألة الحدوث ، ونفى القدم . فيقول " فقد يسألون (أى المتكلمين) ان كان الموجود يكون من غير عدم ،فبماذا يتعلق فعل الفاعل ؟ .

فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم ،وان كان ذلك كذلك ،وكان فعل الفاعل لايتعلق عندهم بالعدم ولايتعلق بما وجد وفرغ من وجوده ،فقد ينبغى ان يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود ،وهذا هو الذى اضطر المعتزلة الى أن قالت ان فى العدم ذاتا ما " (1)

والواضح من تحليل ابن رشد فى هذه المسألة ـ أنه ليس من الصحيح أن نقول أنه يقول بحدوث العالم .

بل الصحيح أن نقول ان ابن رشد كان صريحا فى القول بقدم المادة الاولى ،والا لما كان هناك مبرر لقيامه بالرد على الغزالى /٥٠٥/هـ والدفاع عن الفلاسفة ،وقد نظر ابن

(1) ابن رشد ـ مناهج الادلة فى عقائد الملة ـ (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ص ٤١ .

رشد لهذه المسألة من جميع جوانبها وأبعادها (١) وهذا يدل على أن ابن رشد يلتزم بمنهج الفيلسوف ، الذى يبحث عن الحق لذاته ، أو الحق فى نفسه ، الحق مجردا غاية التجريد (٢) ، ونحن اذ نتناول هذه المسألة بالبحث والتحليل هنا ، فلا شك أننا نتوخى الموضوعية والحيدة الكاملة فنثبت الآراء والمعتقدات كما وردت عند هذا الفيلسوف أو ذاك دون التدخل الذاتى من جانبنا ، وان كان هذا هو المنهج العلمى فى طريقة البحث،فاننا نقول فى ختام هذه المسألة عند الفيلسوف ابن رشد : أنه من القائلين بقدم العالم طالما أنه نقد فكرة الاختراع والحدوث عند المتكلمين حيث انه لايقر بفكرة العدم أو الخلق من لاشيء ، ولافتراضه المادة الازلية الاولية للوجود — والتى تقابل كما أشرنا فكرة شيئية المعدوم عند المعتزلة ،واذا جاز لنا مقارنة آرائه الواردة فى تفسيره على مابعد الطبيعة بآرائه فى كتبه الاخرى ومنها المؤلفة ،أمكننا أن نقول ان العالم عنده فى حدوث دائم ولكن منذ الازل ،كما أنه أبدى" (٣) ومما يؤكد هذه النظرية ، ماذهب اليه ابن رشد فى مناهج الادلة فى قوله "ان التمثيل الذى

(١) دكتور — عاطف العراقى — النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد — ص ١٣٧ — ط دار المعارف — ١٩٨٤م.

(٢) دكتور عاطف العراقى — تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢٧ — ط دار المعارف — ١٩٨٣.

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٥٨.

جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وزذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد وأنما اطلق عليه لفظ " الخلق " ، ولفظ " الفطور " وهذه الالفاظ تصلح لتصور المعنيين ،أعني تصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب، فاذن استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع ، وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور ، وبخاصة الجدليين منهم [1]

ونخلص من هذا التحليل لمسألة الحدوث والقدم ، واقرار ابن رشد الصريح بقدم العالم ،وحدوثه منذ الازل ،وأيديته الى أن ذلك اوضح لنا موقف ابن رشد العقلي من فكرة العدم والمعدوم — ونفيه الصريح لفكرة الخلق من العدم وأن المعدوم عنده لايقابل بالضرورة فكرة المعدوم عند المعتزلة وسائر المتكلمين ، وأن كان هناك أتحاد بين فكرة المعدوم كشيء له ذات وبعض الصفات عند المعتزلة وبين فكرته عن المادة الأزلية الأولية التي هي واسطة بين طرفي الوجود — والتي تمثل الوحدة الأزلية القابلة للصورة المادية ،والتي تنطوي على نواحي الطبيعة ونواة التطور والتغير — والتي تحمل معنى الامكان بالقوة فهي اذن ذات موضوع قابل الوجود في زمان قديم .

---

(1) ابن رشد — مناهج الادلة في عقائد الملة — ص ١٠٧

ومن الجدير بالذكر – أن الاشاعرة – وسائر علماء السنة والسلف يؤكدون على نظرية – الحدوث – والخلق الالهى للموجودات والعالم من العدم المحض وينكرون ماذهب اليه المعتزلة فى اثباتهم لشيئية المعدوم – وأنه ذات وصفات وجواهر وأعراض[1] . ولعل الامام الغزالى /٥٠٥/هـ ، من أشد المعارضين من الاشاعرة لفكرة المعدوم – وكذلك نظريات الفلاسفة فى قولهم بقدم المادة والعالم وأبدينه – ولو أن الغزالى عاصر الفيلسوف العقلانى ابن رشد – لما استطاع ابن رشد ان يفلت من نقد الغزالى لمذهبه فى القدم بالنسبة للعالم والمادة الاولية الازلية التى أفترضها واسطة بين طرفى الوجود .

---

(١) لمزيد من التفاصيل راجع – الامام الغزالى – تهافت الفلاسفة ص٩٦ ، ص١٤٢ – تحقيق دكتور سليمان دينا – ط – دار المعارف – عام ١٩٨٠ .

خامسا ـ نتائج البحث :

يتبين لنا من خلال هذا البحث ـ أن " شيئية المعدوم" من أدق المسائل الفكرية والاصولية والتى أثارت الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين ، كذلك فقد لفتت أنظار بعض الباحثين المتأخرين . وكان لنا بشأنها دراسات عميقة أسفرت عن عدة نتائج منها :

١ـ أن البحث فى العدم أو المعدوم يتعلق بالبحث فى مسألة القدم والحدوث والتمييز بين المفكرين القائلين بقدم العالم وأزلية المادة وبين القائلين بحدوث العالم وخلق الأشياء ، اذ يتبين أن اضفاء صفات الذاتية وخصائص الجوهرية والعرضية على المعدوم فى حال العدم ـ يعنى أنه شىء وله ماهية وأنه يمثل حالة الموجود بالقوة والامكان ـ وبالتالى فان المعدوم بهذه الخصائص هو مادة التكوين أو التحول والتغير وهو موضوع لهذه المعانى الذهنية وبذلك فهو شىء قديم .

٢ أتضح أن المعتزلة أثبتوا المعدوم شىء ، له الوجود الذهنى والعقلى ، وله خصائص الجوهرية والعرضية والذاتية وله حد الامكان وأن الله تعالى يخرج المعدوم الى الوجود دون خلق لماهيته ، كذلك قالوا ان الاعراض غير مخلوقة فهى متولدات الموجودات ، وبذلك فان خصوم المعتزلة

شنعوا عليهم فأتهموهم بالقول بقدم العالم ، وان لم يصرح المعتزلة بهذا القول صراحة الا أن خلاصة قولهم فى المعدوم واثباتهم للمعدوم الصفات الذاتية وخصائص الجوهرية والعرضية والوجود الذهنى والعقلى أدى بهم الى هذا المزلق الخطير .

٣ــ رفض الأشاعرة ما ذهب اليه المعتزلة فى قولهم بشيئة المعدوم لأن هذه الفكرة تتعارض مع القول بصفة الحدوث للعالم ، وكذلك تنفى صفة الخلق والابداع للأشياء من العدم ، وفى ذلك انتقاص للقدرة الالهية ، غير أن بعض الاشاعرة لم ينف معلومية المعدوم . وان رفضوا امكانية المعدوم بالقوة ، اذ أن الموجود عندهم ماله الوجود العينى والحسى .

٤ــ لقد تأثر المعتزلة بالانظار الفلسفية الافلاطونية والارسطية فى قولهم بشيئة المعدوم ومن حيث صفاته وخصائصه وماهيته ومعلوميته ، وان كان المعتزلة أثبتوا للمعدوم والوجود الذهنى والعقلى كما أثبتوا له الوجود العينى ، الا أنهم خرجوا بالمسألة من حيز البحث فى الوجود الطبيعى الى حيز الوجود المعرفى ، فأصبحت هذه المسألة من مسائل البحث فى المعرفة والعلم الالهى ، والاثبات احاطة العلم الالهى بالمعدوم والموجود معا .

٥- لم يؤمن الفلاسفة اليونان كأفلاطون ، وارسطو بفكرة الخلق من العدم - فالمادة الازلية هى الهيولى - الغير متعينة التى تقبل الصور وخصائص الوجود بالقوة وأن الصانع عند افلاطون يركب بهذه المادة صورة الموجودات وينظمها ويرتبها، أما أرسطو فهى مادة قديمة وأن العدم حالة الانتقال من القوة الى الفعل بعد قبولها للصورة ·ومن ثم فالهيولى ليست معدومة بل وجود بالامكان والقوة ·

٦- أتجه فلاسفة الاسلام للبحث فى هذه المسألة ،فقد آمن الكندى بالخلق من العدم - فى حين رفض الفارابى وابن سينا هذه الفكرة وتابعا أرسطو فى القول بالقدم كذلك قولهما بالجود الالهى من خلال نظرية الفيض والصدور الافلوطينية ، فالموجودات صدرت صدورا أزليا عن الواحد وعلى ذلك فانها ليست معدومة ولم تصدر عن العدم ·

وأما ابن طفيل وابن رشد فقد قالا بقدم العالم ، والمادة لم يسبقها العدم الا أن ابن رشد قال بفكرة الحدوث الازلى فأكد على القول بفكرة قدم المادة الازلية - وهى مادة الوجود - وهى الطرف الواسطة بين الموجود القديم والاشياء الحادثة وهذه المادة الازلية عند ابن رشد تنطوى على قوانين وصور الاشياء وهى موضوع التغير والانتقال من حال الامكان والقوة الى الوجود بالفعل وعلى ذلك فان هناك تشابها بين فكرة ابن رشد وبين فكرة

٧ـ واذا كان هناك شبه اتفاق بين فكرة المعتزلة وبين الفلاسفة في قولهم أن الوجود لايطرأ على مايكون عدما صرفا ، بل لابد من افتراض موضوع بالقوة قابل للصورة والتحول والانتقال ، الا أن المعتزلة لم ينكروا الخلق بمعنى الحدوث كالاشاعرة فالانتقال من عالم المعدومات الى عالم الاشياءيتم بالاحداث، ولكنهم رأو عنه خطوة أخرى في الخلق سابقة على هذا الخلق بالاحداث ،وتتمثل في خلق الله للاشياء القديمة في صورة معدومات عن طريق علمه وقدرته ٠

وهكذا وجدنا أن البحث في شيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة أدت الى البحث في الوجود والعدم والقدم والحدوث ، وكذلك البحث في العلم الالهي وتعلق المعلوم بالمعدوم والقدرة بالمقدورات ـ اذن هذان مبحثان من مباحث الوجود والمعرفة معا ٠

...ادر والمراجع العربية والاجنبيـــة

أولا- المصادر والمراجع العربية :

١- ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الاسلامية (منهـج وتطبيقه) جـ٢ ، ط دار المعارف ، ١٩٨٣ .

٢- ابن تيمية (تقى الدين) : تفسير سورة الأخلاص - تحقيـــق طه يوسف شاهين ، ط مكتبة انصار السنــــة ، بدون تاريخ .

٣- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة - ط دار القلـــم بيروت ، لبنان ، ١٩٨٤م .

٤- ابن رشد : تهافت التهافت - تحقيق دكتور سليمان دنيا . ط دار المعارف ١٩٨٠م .

٥- ابن رشد : فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة مـــن الاتصال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ، ط - دار الآفاق الجديدة - لبنان ، بيروت، ١٩٨٢م

٦- ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة (ضمن كتـــا ب فلسفة ابن رشد) ط - دار الافاق الجديدة - لبنان - بيروت ، ١٩٨٢م .

٧ـ ابن سيناء : (أبو على بن [redacted] ـ الشيخ الرئيسى) : كتاب الحدود (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) تحقيق دكتور عبد الامير الاعسم ـ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٨م٠

٨ـ ابن المرتضى : المنية والامل ـ تحقيق دكتور على سامى النشار ـ ط دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢٠

٩ـ ابن منظور (جمال الدين بن مكرم الانصارى) : لسان العرب ـ ط الدار القومية المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة بدون تاريخ ٠

١٠ـ ابو بكر محمد بن يحيى رسالة فى المتحرك (نص فى الوحدة (الواحدة) منشورة ضمن كتاب رسائل فلسفية تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدون ـ ط دار الاندلس بيروت ، لبنان ١٩٨٣م

١١ـ أحمد بن محمد الفيومى المقرى : المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى جـ١ ، ط المطبعة الوهبية بمصر ـ ١٣٠٠هـ ٠

١٢ـ أحمد محمود صبحى (دكتور) : فى علم الكلام ـ جـ١ ، المعتزلة ط ، دار النهضة العربية ، بيروت ـ ١٩٨٥٠

١٣ـ الأسفرينى : أبو المظفر) : التبصير فى الدين ـ تحقيق الشيخ محمد بن زاهر الكوثر ـ مطبعة الانور ١٩٤٠م.

١٤ـ الاشعرى (الامام أبو الحسن) : أصول أهل السنة والجماعة (رسالة أهل الثغر) تحقيق الدكتور محمد السيد الجلنيد ـ ط القاهرة ،١٩٨٧م.

١٥ـ الأشعرى : رسالة أستحسان الخوض فى علم الكلام تحقيق الاب مكارثى اليسوعى ،ط ، بيروت ، لبنان ـ ١٩٥٣.

١٦ـ الاشعرى : مقالات الاسلاميين ـ جـ١ ، جـ٢ ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ـ ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩م.

١٧ـ الآمدى (سيف الدين أبى الحسن على) : كتاب المبين فى سرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب) تحقيق دكتور/ عبد الامير الاعسم ـ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ،١٩٨٨م.

١٨ـ اميل بريهية : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى ـ ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار ـ ط الحلبى بمصر ١٩٥٤م٠

١٩ـ الايجى (عضد الدين عبد الرحمن : المواقف فى علم الكلام ـ ط عالم الكتاب بيروت ، بدون تاريخ ٠

٢٠ـ البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ـ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ـ ط مكتبة التراث بدون تاريخ ٠

٢١ـ التفتازانى (سعد الدين) : شرح المقاصد ـ جـ١ تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة ـ ط مكتبة الكليات الازهرية بدون تاريخ ٠

٢٢ـ التهانوى (محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون جـ٤ تحقيق دكتور لطفى عبد البديع ، ط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م٠

٢٣ـ الجوينى (امام الحرمين) : الارشاد الى قواطع الادلة ـ ط مكتبة الخانجى بمصر ـ ١٩٥٠م٠

٢٤ـ الجوينى : الشامل فى أصول الدين ـ تحقيق دكتور هلموت كلويفر ـ ط دار العرب ، لليساتى ـ القاهرة ـ ١٩٨٩م٠

٢٥ـ خليف (دكتور فتح الله) : فخر الدين الرازى ـ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٩م٠

٢٦ـ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ـ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده ـ ط مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م٠

٢٧ـ زكى نجيب محمود (دكتور) : مصطلحات الفلسفة ط ـ المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية ـ القاهرة ـ ١٩٦٤م٠

٢٨ـ سليمان دنيا (دكتور) : الحقيقة فى نظر الغزالى ط ـ دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥م٠

٢٩ـ الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ، جـ٢ ،جـ٣ ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، ط الحلبى بالقاهرة ، ١٩٦٨٠

٣٠ـ الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ـ تحقيق دكتور الفرد جيوم ، ط ـ مكتبه زهران ، القاهرة ، بدون تاريخ ٠

٣١ـ الصابونى (الامام نورالدين) : كتاب البداية من الكفاية فى اصول الدين تحقيق الدكتور فتح الله خليف ـ دار المعارف ، ١٩٦٩٠

٣٢ـ عبد الامير الاعسم (دكتور) : المصطلح الفلسفى عند العرب ـ
ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٨م٠

٣٣ـ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الزمان الوجودى ، ط مكتبة
النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٥م٠

٣٤ـ عبد اللطيف العبد (دكتور) : الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ط
دار الثقافة العربية ، ١٩٨٦م٠

٣٥ـ عاطف العراقى (دكتور) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية
ط ، دار المعارف ١٩٨٣م٠

٣٦ـ عاطف العراقى (دكتور) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ـ
ط دار المعارف ، ١٩٧٦م٠

٣٧ـ عاطف العراقى (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق ، ط دار
المعارف ، ١٩٨٣م ٠

٣٨ـ عاطف العراقى : (دكتور) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد
ط دار المعارف ، ١٩٨٠م٠

٣٩ـ عاطف العراقى (دكتور) : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ـ
ط دار المعارف ، ١٩٨٣م٠

٤٠- عاطف العراقى (دكتور) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - ط دار المعارف ١٩٨٤٠

٤١- عوض الله جاد حجازى (دكتور) : الفلسفة الاسلاميةوصلاتهـا بالفلسفة اليونانية - المطبعة الازهرية، ١٩٥٩م

٤٢- الغزالى (الامام أبو حـامد) : كتاب الحدود ٠ (ضمن كتـاب المصطلح الفلسفى عند العرب) دكتور عبد الامـير الاعسم ، ط- الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٨٠

٤٣- الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق الدكتـور سليمان دنيا - ط دار المعارف ، ١٩٨٠م٠

٤٤- فخر الدين الرازى : أصول الدين (وهو الكتاب المسمى معالم أصول الدين) ، تحقيق طه عبد الرؤف سعد - ط مكتبة الكليات الازهرية ،بدون تاريخ ٠

٤٥- الفارابى (أبو نصر) : رسالة فى الملة الفاضلة (ضمن كتـاب رسائل فلسفية) تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوى ط دار الاندلس بيروت ، ١٩٨٣م٠

٤٦- الفارابى : عيون المسائل - ط القاهرة، ١٩٠٧م٠

٤٧ـ الكندى (ابو يعقوب) : كتاب الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى ـ (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) تحقيق دكتور محمد عبد الهادى ابو ريده ، ط دار الفكر العربى ـ القاهرة ، ١٩٧٨م٠

٤٨ـ الكندى : رسالة فى مائية مالايمكن أن يكون لانهاية لـــه ـ (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) ٠

٤٩ـ الكندى : رسالة العزة لله (ضمن رسائل الكنـــدى الفلسفية) ٠

٥٠ـ الكندى : رسالة فى تناهى جرم العالم ـ (ضمن رسائـــل الكندى الفلسفية) ٠

٥١ـ الكندى : رسالة فى وحدانية الله تعالى ـ (ضمن رسائـــل الكندى الفلسفية) ٠

٥٢ـ الكندى : رسالة فى حدود الاشياء ورسومها ـ (ضمن رسائـل الكندى الفلسفية) ٠

٥٣ـ الكندى : رسالة فى الفاعل الحق الأول التام (ضمن كتـــاب رسائل الكندى) ٠

٥٤ـ محمد عبد الهادى أبو ريدة (دكتور) : رسائل الكنـــدى الفلسفية ـ ط دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٨م٠

٥٥- محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى فـــــى الاسلام - ط دارالمعرفة الجامعية، ١٩٨٠م.

٥٦- محمد على أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ٢، (أرسطو والمدارس المتأخرة) ، ط دار المعرفة الجامعية ،١٩٨٩م .

٥٧- محمد عمارة (دكتور) : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد - ط دار المعارف - ١٩٨٣م.

٥٨- محمد فريد وجدى - دائرة المعارف القرن العشرين ، ط - دار المعارف القاهرة، ١٩٢٤م.

٥٩- محمد فؤاد عبد الباقى - المعجم المفهرس لالفاظ القـــرآن الكريم - ط بيروت ، بدون تاريخ .

٦٠- مصطفى غالب (دكتور) : فى سبيل موسوعة فلسفية (ابن رشد) ط دار الهلال ،١٩٨٥م.

٦١- ملا على القارى (على بن سلطان) : ضوء المعالى شرح يـــدء الامالى فى التوحيد - مخطوط - تحقيق الدكتور محمد محمود أبو قحف - ط دار الثقافة للطبـــع والنشر - القاهرة ، ١٩٩١م.

فهرس

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٩٨ / ١١٧١٦